Diego Fusaro

Idealismo e prassi

Fichte, Marx e Gentile

il melangolo

Il presente studio affronta il rapporto tra idealismo e prassi nelle riflessioni di Fichte, Marx e Gentile, nella convinzione che tra i sistemi di pensiero dei tre autori si dia un nesso di forte continuità. Per un verso, l'ontologia della prassi su cui si regge la dottrina della scienza fichtiana costituisce la base delle marxiane undici Tesi su Feuerbach, Per un altro verso, l'attualismo di Gentile opera una riforma della dialettica hegeliana in cui risuona il timbro del prassismo fichtiano e marxiano. L'ideale marxiano della prassi trasformatrice non soltanto è presente in Fichte come in Gentile: è la chiave stessa dell'idealismo e del suo rigetto di ogni dogmatica resa alle logiche dell'esistente. In un rovesciamento integrale delle letture più consolidate, si adombra per questa via il carattere intrinsecamente idealistico della prassi e, in maniera convergente, l'essenza antiadattiva dell'idealismo.

DIEGO FUSARO (Torino, 1983) insegna Storia della filosofia presso l'Università San Raffaele di Milano. È studioso della filosofia della storia, delle strutture della temporalità e della filosofia della prassi. Dirige la collana filosofica "I Cento Talleri" dell'editrice Il Prato ed è il curatore del progetto internet "La filosofia e i suoi eroi" *(www.filosofico.net)*. Tra i suoi libri più recenti: *Bentornato Marx!* (Bompiani, 2009), *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita* (Bompiani, 2010), *Coraggio* (Cortina, 2012), *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (Bompiani, 2012).

In copertina:
Kazimir S. Malevic, Pittura suprematista, 1916,
Stedelijk Museum, Amsterdam.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Ladri di Biblioteche

Copyright © 2013, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-889-9

Diego Fusaro

Idealismo e prassi

Fichte, Marx e Gentile

il melangolo

INDICE

1. CONTESTUALIZZAZIONE E STATO DELLA QUESTIONE

2. RINGIOVANIRE IL MONDO:
FICHTE E L'ONTOLOGIA DELLA PRASSI

2.1 Figure della coscienza infelice borghese

2.2 II sistema della libertà: deduzione dell'essere dal fare

2.3 L'epoca della compiuta peccaminosità: anarchia commerciale e Io alienato

2.4 La dottrina della scienza come ontologia della Rivoluzione francese

3. ALIENAZIONE, SCIENZA E STORIA IN FICHTE, HEGEL E MARX

3.1 Alienazione, autonomizzazione e feticismo

3.2 La scienza in senso tedesco: spettri di Hegel e di Fichte

3.3 L'assolutizzazione idealistica del processo storico

4. INTERPRETARLO NON BASTA:
TESI SU FEUERBACH E *WISSENSCHAFTSLEHRE*

4.1 L'oggetto come *Gegenstand* e come *Objekt*

4.2 La prassi come fondamento della soggetto-oggettività

4.3 Primato dell'oggetto e assolutismo della realtà

5. L'ATTUALISMO DI GENTILE COME FILOSOFIA DELL'AZIONE

5.1 Il confronto di Gentile con Marx

5.2 L'attualismo come riforma prassistica della dialettica hegeliana

5.3 Dall'umanesimo attualistico alla filosofia della *praxis* di Gramsci

6. CONCLUSIONE.
DEFATALIZZAZIONE DEL MONDO E RIATTIVAZIONE DELLA PRASSI

Note

Bibliografia essenziale

Agire! Agire! È questo ciò per cui siamo al mondo.

J.G. Fichte, *Missione del dotto*

Il lato dell'azione è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo.

K. Marx, *Tesi su Feuerbach*

Chi tiene alla distinzione e chiede una prassi che sia qualche cosa di più del pensiero e tragga l'uomo, dal chiuso della sua segreta e solitaria individualità, nel mondo delle cose e degli uomini, in relazione ai quali l'uomo vive praticamente e attinge la pienezza alla sua vita concreta, si professi idealista.

G. Gentile, *Immanenza dell'azione*

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI:

J.G. FICHTE:

BG = Bestimmung des Gelehrten.

BM = Bestimmung des Menschen.

EE = Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.

GA = Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.

GWL = Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.

GZ = Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

M = Werke. Auswahl in sechs Bänden, a cura di F. Medicus, Meiner, Leipzig 1908-1912 e 1962[3].

NR = Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. SL = System der Sittenlehre.

SW = Sämmtliche Werke, a cura di I.H. Fichte, Veit, Berlin 1845-1846.

WL = Wissenschaftslehre.

WLNM = Wissenschaftslehre Nova Methodo.

G.W.F. HEGEL:

HGW = Gesammelte Werke, a cura della Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 e ss.

HW = Georg Wilhelm Friedrich Flegel Werke, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

K. MARX:

DI = Deutsche Ideologie.
DK = Das Kapital.
MEW = Marx Engels Werke, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1956 ss.
MN = Ökonomisch-Philosophische Manuskripte von 1844.
TH = Thesen über Feuerbach.

G. GENTILE:

FD = Fondamenti della filosofia del diritto.
FM = La filosofia di Marx.
GS = Genesi e struttura della società.
PF = Politica e filosofia.

1

CONTESTUALIZZAZIONE E STATO DELLA QUESTIONE

> La chiave di volta di questa costruzione filosofica sta nel concetto della 'prassi'. Concetto, come ben nota lo stesso Marx, nuovo rispetto al materialismo, ma nell'idealismo vecchio quanto l'idealismo medesimo, anzi nato proprio a un parto con esso.
>
> G. Gentile, *La filosofia di Marx*

> In principio era l'azione.
>
> J.W. Goethe, *Faust*

Il presente lavoro aspira, anzitutto, a fare luce sul nesso che lega la genesi della filosofia della *praxis* marxiana all'idealismo fichtiano. Si tratta di un capitolo ancora da scrivere nella storia delle interpretazioni, affrontando il quale diventa possibile una riconsiderazione complessiva della *vexata quaestio* della relazione teorica di Marx con l'idealismo; riconsiderazione che permette di inquadrare diversamente tanto *Marx attraverso l'idealismo*, quanto *l'idealismo attraverso Marx*, individuando nella costellazione orbitante intorno al concetto di *praxis* il fecondo punto di incontro tra due visioni del mondo che, tradizionalmente, sono state pensate come opposte, perdendo di vista la continuità, gli intrecci e la comune assunzione antidogmatica della realtà non come oggettività inemendabile, ma come esito mai definitivo del fare umano.

Il fatto stesso che la relazione di Marx con Fichte sia un tema durevolmente rimasto ai margini della considerazione storiografica deve essere interrogato criticamente. L'oblio di una questione teorica così rilevante e densa di conseguenze - nel senso tanto di una riconsiderazione di Marx in chiave idealistica, quanto di una precisa codificazione delle reali fonti della sua filosofia della prassi - si spiega soprattutto in ragione dell'"agorafobia intellettuale" generalizzata, dovuta a una consolidata tradizione che si ostina a interpretare Marx come materialista e, *ipso facto*, come rovesciamento radicale di ogni prospettiva idealistica. Che il pensatore di Treviri si autocertificasse come materialista è un fatto a tal punto evidente da non richiedere un'ulteriore discussione. E, non di meno, anticipando certi risultati della psicanalisi freudiana, è Marx in persona a metterci in guardia circa la presunta veridicità delle dichiarazioni del soggetto su se stesso: "non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso"[1].

D'altro canto, questo "dubbio iperbolico" circa l'identità del soggetto e le sue affermazioni su se stesso risulta plausibile non appena ci si domandi a quale tipo di *materia* faccia riferimento il materialismo marxiano. L'interrogativo, se preso sul serio, porta alla conclusione che ci troviamo al cospetto di un *materialismo senza materia*[2], un materialismo in cui la materia svolge una funzione eminentemente *metaforica*[3], alludendo alla materialità della prassi trasformatrice, degli scontri di classe che si svolgono sul terreno della società civile, della dialettica tra piano strutturale e piano sovrastrutturale, dell'ateismo a tinte feuerbachiane, della contrapposizione tra il formalismo della libertà politica e la concretezza materiale della schiavitù sociale, del rifiuto di disancorare il pensiero dalla concreta dimensione storica e sociale[4].

Del resto, come abbiamo cercato di mostrare altrove[5], il riorientamento gestaltico[6] deve riguardare, congiuntamente e in modo simmetrico, la natura del *pensiero marxiano* - da intendersi come un *idealismo della prassi* -, quanto del *materialismo moderno* in quanto tale. Cooriginario alla modernità

cartesiana, l'avviamento della riduzione del mondo a mera *res extensa* (con i *Principia philosophiae* di Cartesio, *extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*[7]) non presenta affatto una portata rivoluzionaria e antiadattiva (il materialismo come filosofia dell'emancipazione). In modo diametralmente opposto, esso si rivela funzionale alla genesi del nuovo cosmo capitalistico e alla sua logica di integrale neutralizzazione del piano trascendente e, più in generale, di ogni dimensione non affine alla pura materialità quantitativamente determinabile della forma merce (il "sensibilmente sovrasensibile" evocato in *Das Kapital*); neutralizzazione che è coerente con la dinamica simbolica di unificazione spaziale del mondo in funzione della sua riduzione a piano liscio globale per l'illimitato scorrimento multidirezionale delle merci.

Fin dal suo sguardo originario, il materialismo moderno come annichilimento del piano ideale della trascendenza, e dunque di uno spazio "altro" rispetto alla dimensione materiale-quantitativa (*l'ordo geometricus)* dello scambio si configura, pertanto, come un momento decisivo dell' *unificazione astratta* dell'esistente sotto quella categoria di estensione che metaforizza, sul piano simbolico, un mondo ridotto integralmente a campo orizzontale del libero scorrimento delle merci in ogni direzione, senza impedimenti materiali, ideali o morali di alcun tipo.

Il materialismo, dunque, anzitutto come riduzione del mondo alla dimensione estesa del piano di scorrimento delle merci e della loro materialità "sensibilmente sovrasensibile"[8]; ma, poi, anche come ostinata fede nell'esistenza oggettiva e "materiale" di un mondo esterno, assolutamente autonomo e indipendente dal soggetto, tale cioè da dover solo essere idealmente rispecchiato, secondo la "teoria del rispecchiamento" *(Widerspiegelungstheorie*) che, da subito, diventa la cifra della moderna teologia gnoseologica e del suo corollario socio-politico, l'adattamento alla geometria dell'esistente.

Con la sua fede nell'esistenza inemendabile dell'oggettività data del mondo, il materialismo è la base ideale per il dogmatismo fatalistico dello spettatore che contempla una realtà già fatta, in cui non è richiesto il suo intervento e in cui tutto si sviluppa autonomamente, secondo una logica provvidenziale. Non si dà forse un robustissimo nesso tra il materialismo oggi trionfante e la dilagante *Verdinglichung* che riduce ogni determinazione del reale e del simbolico a merce e, ancora, con le logiche fatalizzanti che trasformano il mondo interamente permeato dalle prestazioni della forma merce a un'oggettività data che chiede semplicemente di essere accertata, registrata, rispecchiata e conservata da un'umanità ormai ridotta ad aggregato di spettatori impotenti?

Si tratta di temi che sono centrali tanto nella reazione fichtiana contro il dogmatismo materialistico della "cosa in sé", quanto nella sferzante requisitoria marxiana delle *Thesen* (= *TH)* contro Feuerbach, il cui materialismo produce come esito - così nella nona tesi - il rispecchiamento ideologico-santificante della società capitalistica materialmente esistente. Come sapeva Giovanni Gentile, l'autore che meglio ha coniugato i due poli segretamente complementari dell'idealismo e dell'azione rivolta contro ogni presunta morta positività del reale, solo il punto di vista idealistico può attivare le due istanze reciprocamente innervate della *filosofia della prassi* e della *defatalizzazione dell'esistente*, assumendo quest'ultimo come prodotto della libera azione del soggetto come determinante il non-Io. Il materialismo si riconferma, una volta di più, come *philosophia pigrorum*, come la visione del mondo propria di chi si conforma inerzialmente all'ordine delle cose credendo che esso non possa essere diversamente da com'è. Lo stesso Gentile, nel suo testamento spirituale -*Genesi e struttura della società* (= *GS)* -, adombrava la funzione ideologica del materialismo come espressione simbolica dell'individualismo liberale oggi elevatosi a "pensiero unico": materialistico è il concetto di società come aggregato quantitativo di unità autonome, a loro volta intese materiali-

sticamente come meri atomi egoistici tesaurizzatori di beni materiali[9].

E solo facendo husserlianamente *epoché* rispetto al materialismo di Marx che diventa possibile porre in relazione il suo pensiero con l'idealismo tedesco e, in particolare, secondo l'oggetto del presente studio, con l'*idealismo pratico*[10] di Fichte e, in seconda battuta, con l'*idealismo attualistico* di Gentile. Pur nella già richiamata carenza generale di studi tematici sul nesso tra Marx e l'idealismo fichtiano, non sono, tuttavia, mancate alcune letture che si sono avventurate in questa direzione. Accanto alle geniali intuizioni pionieristiche di Gentile[11], sono stati soprattutto, in tempi anche piuttosto recenti, Costanzo Preve[12], Roger Garaudy[13] e Tom Rockmore[14] a portare contributi di un certo spessore in questo senso, soffermando l'attenzione, sia pure secondo modalità eterogenee, sui concreti nessi che connettono il *primato del pratico* sul teoretico in Marx e nel filosofo di Rammenau. Dal canto suo, l'ormai classico testo di Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx sehen Doktrin*[15] (1900), si sofferma, più che sulla comune ontologia della prassi, sulla visione affine della società e della politica dei due autori, individuando in Babeuf il tramite tra i due[16]. Anche Reinhard Lauth, il fondatore e instancabile animatore della nuova *Gesamtausgabe* fichtiana avviatasi nel 1962, ha adombrato la profonda vicinanza del concetto di *praxis* marxiano all'ontologia della prassi fichtiana, senza però porlo al centro di una più ampia riconsiderazione del nesso che lega Marx a Fichte[17] volta a operare quel riorientamento gestaltico che permette di considerare il pensatore di Treviri come un "idealista nato"[18], secondo la formula gentiliana.

In generale, resta vero quanto sostenuto da Rockmore nel suo studio *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (1980): "c'è stata un'ampia discussione sulla genesi della posizione di Marx in relazione a Hegel e ai giovani hegeliani. Ma sebbene Engels indichi la relazione tra Fichte e Marx, questo aspetto del debito marxiano verso la tradizione filoso-

fica è per lo più passato sotto silenzio"[19]. Né si deve pensare che l'analisi della relazione di Marx con l'idealismo hegeliano basti, di per sé, a risolvere la questione. Come suggerito da Bernard Willms, "l'importanza della relazione di Marx con Fichte non può essere compresa nei termini di una semplice relazione Hegel-Marx"[20], giacché, se così fosse, resterebbe del tutto inspiegato il problema della prassi trasformatrice, con il suo rimando alla *Wissenschaftslehre* (= *WL).*

Al di là delle analogie e delle continuità, che pure non mancano (e che ci imporranno di tornare senza sosta a considerare anche il nesso teorico di Marx con Hegel), la relazione del pensatore di Treviri con Fichte chiede di essere esplorata, almeno in parte, *iuxta propria principia.* Come vedremo, è soprattutto nelle *TH* che si può plausibilmente individuare il luogo più fecondo per misurare l'intensità del rapporto di Marx con Fichte, soprattutto per quel che concerne il modo di intendere la relazione tra il soggetto e l'oggetto; aspetto, questo, che in ogni caso non ci impedirà di esplorare anche altri nuclei tematici in cui il rapporto tra i due autori risulta tutt'altro che marginale (l'alienazione, il feticismo, la concezione della storia).

La posizione di Lukäcs, in *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948), è in larga parte equivoca, giacché disgiunge rigidamente Fichte da Marx e da Hegel - riconducendo il pensatore di Rammenau nell'alveo del kantismo -, e impedisce per ciò stesso di comprendere tanto l'ascendenza fichtiana dell'ontologia della prassi delle *TH*, quanto la comune insistenza di Fichte, Hegel e Marx sul tema della comunità umana e dei nessi sociali come fonte della "vita etica" (non è un caso che Lukäcs non prenda mai in considerazione la requisitoria della fichtiana *Sittenlehre* del 1798 contro il formalismo kantiano, su cui tanto già aveva insistito Georg Gurvitch nel suo studio sull'"etica concreta" di Fichte[21]).

È stato soprattutto Gentile, nei suoi studi su Marx, ad adombrare il carattere *toto genere* fichtiano della filosofia

della prassi marxiana, muovendo dalla constatazione che il concetto di prassi, del "continuo farsi della realtà"[22], è coessenziale a ogni autentica forma di idealismo: è l'idealismo, e solo l'idealismo, a scorgere nella verità non un dato di fatto da conoscere, rispecchiare e trasmettere, ma il risultato di un fare, di un agire, di un produrre che si dipana nella storia e che pone in relazione simbiotica il soggetto e l'oggetto. Il soggetto non esiste senza l'oggetto, proprio come l'oggetto non esiste senza il soggetto: ciascuno dei due poli si dà solo in quella relazione soggetto-oggettiva con cui il soggetto si pone a sé contrapponendo l'oggetto. La *praxis* è il *medium* ineludibile tra i due termini. Al di là delle autocertificazioni e delle letture più consolidate, il codice filosofico di Marx - questa la conclusione di Gentile, da noi integralmente accolta - rimanda alla concezione idealistica del nesso soggetto-oggetto.

Dire filosofia della prassi equivale a dire idealismo, ossia negazione dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto, riconoscendo nel primo l'esito dell'azione del secondo. L'oggetto non esiste come dato da rispecchiare gnoseologicamente e accettare sul piano socio-politico, bensì come prodotto sempre riprodotto dell'azione umana oggettivantesi nella storia. Dal punto di vista dell'idealismo della prassi, l'oggetto non è altro che il soggetto che si è oggettivato a se stesso e coincide, dunque, con il passato dell'io attivo rispetto al suo presente attuale: è il soggetto stesso a porre l'oggetto a sé contrapponendolo; quest'ultimo, dunque, è *opposto* e, insieme, *identico* al soggetto stesso (questo il segreto della soggetto-oggettività idealistica). L'oggetto è il soggetto considerato non come attività-in-atto (*Tat-Handlung),* ossia come azione al presente, ma come risultato di quell'attività, come prassi oggettivata (*Tat-Sache*), secondo quella convergenza semantica ben adombrata dal termine greco πράγμα: l'oggetto non si presenta, pertanto, con gli opachi tratti dell'immodificabilità -secondo l'odierno trionfo della mistica della necessità che mira a conservare il mondo così com'è -, bensì come risultato sempre trascendibile e mai definitivo dell'agire.

L'idealismo pratico spezza l'incantesimo dell'assolutismo della realtà e scopre le condizioni trascendentali della possibilità della prassi trasformatrice: esso si configura come un *prassismo trascendentale* (giacché, appunto, indaga sulle condizioni trascendentali di possibilità dell'azione) e, insieme, come *un'ontologia della prassi* (in quanto considera la prassi come fondamento ontologico del reale, inteso come l'esito di un fare, e dunque come prassi oggettivata). In una vera e propria rivoluzione copernicana della concezione della storicità (in cui l'evento è pensato come prodotto del soggetto agente), la storia è, per l'idealismo fichtiano, la sequenza degli atti liberi con cui il soggetto - l'umanità pensata come un unico Io - opera per rendere sempre più conformi a sé le proprie oggettivazioni. È in questo senso che si dà, per Marx come per Fichte e per Hegel, identità tra soggetto (l'umanità come un unico Io agente) e oggetto (la storia come sequenza mai definitiva delle oggettivazioni umane secondo l'ordine del tempo). La realtà non è, come rileva *Das Kapital* (= *DK*), un "solido cristallo", ma prassi oggettivata e sempre trasformabile, identità in movimento tra l'umanità e le sue oggettivazioni.

L'intuizione di Gentile sull'unità inscindibile di prassi e idealismo rimanda al tema della fichtiana *Erste Einleitung* (= *EE)* alla *WL* del 1797: un *materialismo della prassi* è una *contradictio in adiecto*, in quanto il materialismo sfocia immancabilmente nel dogmatismo (l'assunzione di un oggetto a sé stante, su cui il soggetto non ha alcuna incidenza) e, da lì, in quel fatalismo che della prassi è la negazione (il rispecchiamento dell'oggetto come semplice presenza a sé stante); tema, questo, che risuonerà nella polemica di Marx, al centro delle undici *TH*, contro il materialismo dell' *Objekt* di Feuerbach. Solo l'idealismo è autenticamente antiadattivo.

Come cercheremo di argomentare, la filosofia della prassi marxiana segna non tanto un esodo dalla filosofia classica tedesca (come la intendeva, tra gli altri, Louis Althusser[23]), quanto piuttosto una sua tenace quanto dissimulata ripresa[24].

Come vedremo, la *revolutionäre Praxis* al centro della terza delle 77/ diventa la versione rivoluzionaria della *Tathandlung* fichtiana, dell'*Ich* che è azione pura e risultato di quell'azione *(Tat-Handlung* e *Tat-Sache*), nella cornice di un rapporto tra il soggetto che progetta, agisce e modifica e l'oggetto che viene trasformato, non essendo altro che la cristallizzazione della prassi umana (l'oggetto come soggetto a sé oggettivato). Una simile concezione della prassi come tratto quintessenziale dell'essere al mondo dell'uomo rimanda, poi, come vedremo, in Fichte come in Marx e Gentile, a una comune visione antropologica *comunitaria* (tale da reagire al duplice movimento di assolutizzazione astratta dell'individuo e di suo assoggettamento concreto al dispositivo anonimo dell'"anarchia del commercio") e *attivistica* (tale da assumere la *Tätigkeit*, l'"attività" pratico-trasformatrice come specificità dell'essere al mondo dell'ente razionale finito).

Come suggerito da Rockmore, "Fichte e Marx concepiscono entrambi l'uomo come un essere attivo, e il successivo passo da compiere è di raffrontare le loro concezioni dell'attività"[25]: in particolare, tanto nella filosofia della *praxis* marxiana, quanto nella *WL* fichtiana il concetto di azione fa convergere in unità le due istanze aristoteliche della πράξις e della ποιήσις, assumendo la *Tätigkeit* come prerogativa dell'essere umano in quanto tale e, insieme, come sola condizione per il superamento della prosa alienante del presente e per l'instaurazione di una comunità solidale che renda possibile il *regnum hominis*, la corrispondenza del genere umano con le proprie potenzialità ontologiche, ossia il diventare dell'umanità immagine esatta della ragione. Il soggetto si pone contrapponendo a sé un oggetto e agendo in vista della trasformazione di quest'ultimo, venendone in pari tempo condizionato: è questa la cifra unitaria della concezione fichtiana e marxiana del soggetto come attività, come prassi inesauribile incardinata sull'unità di soggetto e oggetto.

In Marx come in Fichte, la soggetto-oggettività trova il proprio fondamento nella *praxis*: l'oggetto assume la forma della soggettività (agendo quest'ultima nel mondo e confor-

mandolo a sé) e il soggetto quella dell'oggettività (esercitando quest'ultima, come mondo oggettivo, un'incidenza sulla formazione stessa del soggetto che in esso agisce), facendo così precipitare l'astratta antitesi tra soggetto e oggetto nella concreta unità soggetto-oggettiva del *facere*. In quest'ultimo, con la grammatica di Gentile, non vi è "logo astratto", ossia distinzione rigida, astratta tra soggetto e oggetto, ma vi è sempre e solo "logo concreto", ossia l'unità inscindibile tra i due nell'azione che li pone già da sempre in relazione.

Per Fichte come per Marx - "forse i due pensatori della tradizione moderna più legati all'approccio anticartesiano dell'uomo come ente attivo"[26] -, l'uomo è chiamato ad agire perché è strutturalmente un *soggetto agente*, il cui rapporto con il mondo si dà nel nesso di interazione pratica (πράξις); e, insieme, deve *agire per creare*, per dare luogo a un prodotto (ποιήσις), che, in entrambi i casi (al di là delle differenze), coincide con l'instaurazione, rinviata a domani, di liberi rapporti sociali secondo ragione, in accordo con quanto sostenuto nei fichtiani *Grundzüge* (creare "con libertà tutti i rapporti secondo ragione"[27]) e in *DK* (il "regno della libertà"[28], *Reich der Freiheit*), ugualmente orbitanti attorno al fuoco prospettico delle libere individualità solidali (la *freie Entwicklung der Individualitäten*[29] al centro dei *Grundrisse*), ossia di quella piena realizzazione degli individui che può darsi solo in una dimensione comunitaria e cosmopolitica (l'"umanità socializzata" della decima delle *TH*); tale cioè da trascendere tanto l'individualismo selvaggio promosso dalla società di mercato, quanto il comunitarismo antiuniversalistico che chiude la comunità in se stessa, quanto, infine, il collettivismo unidimensionale che neutralizza il libero sviluppo delle individualità.

Ponendo le basi per la soggettività pratico-rivoluzionaria al centro delle opere marxiane, Fichte supera sia Cartesio, sia Kant, poiché fa del soggetto non una "cosa" o una "funzione" comunque legata a una cosa (una *res cogìtans* chiamata a rispecchiare passivamente la *res extensa*), ma lo dinamizza tra-

sformandolo, da sostanza stabile, in attività che senza tregua si rinnova agendo nello spazio del mondo e della comunità degli enti razionali finiti.

Il fondamento stesso della *WL* - l'autoctisi dell'io, ossia l'azione che è prioritaria rispetto all'essere (*esse sequitur operari*) -tiene a battesimo la soggettività come azione inesauribile, come atto di costante mediazione tra soggetto e oggetto tramite la prassi, tanto in ambito gnoseologico (il conoscere come azione), quanto nella sfera socio-politica (l'inesausta opera di trasformazione delle strutture socio-politiche in vista di una loro sempre maggiore conformità alla ragione). Senza la svolta anticartesiana di Fichte, non si potrebbe comprendere la concezione marxiana -al centro della *Deutsche Ideologie* (= *DI)* - dell'uomo come *Selbstbetätigung*, come "posizione di sé", come "attività che si autopone" sviluppandosi tanto nella forma della *Arbeit,* quanto in quella della *Praxis.*

Sia pure secondo presupposti, intenti e soluzioni reciprocamente irriducibili, Fichte e Marx aspirano ad affrancare l'umanità dall'egemonia dell'economico autonomizzatosi in forma feticistica nell'epoca della "compiuta peccaminosità" (Fichte) e dell'"alienazione globale" (Marx), ripristinando prassisticamente la centralità del genere umano e del suo libero sviluppo come fine in sé[30]: marxianamente, "la missione di ogni uomo è di svilupparsi sotto ogni aspetto, di sviluppare tutte le sue qualità"[31]; fichtianamente, "la destinazione dell'umanità è l'ininterrotto avanzamento della cultura e l'ininterrotto dispiegamento omogeneo di ogni disposizione e bisogno dell'umanità in quanto tale"[32]. Il primato della prassi è la via che rende possibile il superamento della configurazione attuale dell'esistente in direzione di un'ulteriorità nobilitante, di un avvenire diversamente strutturato, centrato sui rapporti liberi e razionali di un'umanità socializzata in cui ciascuno possa finalmente riconoscersi come parte integrante del genere umano, superando la perversa disgiunzione dell'individuo dal genere prodotta dall'alienazione moderna.

Seguendo Rockmore, le prospettive di Marx e di Fichte "sono simili nella loro enfasi sulla riduzione della pressione esercitata dal versante economico sull'esistenza sociale al fine di liberare l'uomo in vista di un ulteriore sviluppo"[33], affidando all'uomo stesso e alla sua libera prassi - in modo inequivocabile in Fichte, secondo modalità più ambivalenti in Marx - l'opera di trascendimento del presente. La storia come il processo del "divenire uomo dell'uomo", ossia della sempre più intensa e più cosciente corrispondenza al proprio concetto, è assunta da entrambi come il compito del genere umano, liberamente realizzabile secondo il modello della prassi trasformatrice, al riparo dalla malia della necessità - unione mistica di fatalismo e di destinalità ingovernabile - con cui il mondo della compiuta peccaminosità capitalistica, ieri come oggi, si contrabbanda ideologicamente.

Che Marx avesse letto l'opera fichtiana e, comunque, fosse perfettamente informato circa il pensiero di Fichte è provato dalla lettera al padre del 10 novembre 1837: qui Fichte è menzionato per ben due volte. In primo luogo, Marx, nel raccontare al padre le esperienze berlinesi, critica l'"opposizione della realtà e del dover essere che appartiene all'idealismo"[34] quale viene declinata in ambito giuridico: "in primo luogo veniva quella che io avevo benignamente battezzato metafisica del diritto, cioè princìpi, riflessioni, determinazioni concettuali, separata da tutto il diritto reale e da ogni forma reale del diritto, *come accade in Fichte (wie es bei Fichte vorkommt)*"[35].

In secondo luogo, in termini convergenti, Marx spiega al padre il proprio presunto abbandono dell'idealismo: "dall'idealismo, che io, detto di passata, confrontavo e avvicinavo al kantismo e al fichtismo, giunsi a questa esigenza: cercare l'idea nel reale stesso"[36]; esigenza, questa, che non segnerà affatto, nel *Denkweg* marxiano, un congedo dalla tradizione idealistica, ma, al contrario, una radicale quanto dissimulata adesione all'idealismo pratico fichtiano e alla

"scienza filosofica" della Totalità che, sia pure diversamente configurata, accomuna Fichte e Hegel.

Che vi sia, come è stato definito, "un precoce e probabilmente duraturo interesse di Marx per la posizione di Fichte"[37] è, del resto, provato da una nota del primo volume di *DK*, in cui Marx, certo deformando la prospettiva fichtiana, ironizza sul modo astratto e desocializzato in cui Fichte concepisce il soggetto, trascurando completamente la prospettiva saldamente etica e comunitaria sviluppata dal filosofo di Rammenau in antitesi con l'astratto formalismo kantiano: "in certo modo all'uomo succede come alla merce. Dal momento che l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo"[38].

Il tono ironico e mistificante qui impiegato da Marx è, tuttavia, palesemente contraddetto da una lettera del 19 ottobre del 1876, in cui il Moro ringrazia Engels per avergli inviato una serie di citazioni dei testi di Fichte[39], che, quindi, continuava a essere letto e, in certa misura, metabolizzato dai due pensatori, al di là dell'ironia con cui pubblicamente lo liquidavano. In questa contraddizione - la critica liquidatoria di Fichte e, insieme, la costante e quasi clandestina frequentazione dei suoi testi - sembra potersi compendiare il nesso che lega Marx al filosofo di Rammenau. E vero che, come suggerito da Rockmore in merito a Marx, "è centrale nella sua teoria una concezione dell'uomo come essere attivo che è simile a quella fichtiana"[40] e che, di più, rivela le tracce di una dissimulata (e forse non riconosciuta) assimilazione marxiana di elementi fichtiani (la praticità dell'io, la prospettiva antiformalistica e comunitaria, l'assunzione dell'oggetto come esito di un fare, e così via); ed è ugualmente vero che - in modo ben più radicale di quanto avviene con Hegel, di cui pure si riconoscerà sempre "scolaro" - Marx non esplicherà mai il proprio debito teorico nei riguardi di Fichte. Quanto più il pensatore di Treviri crede di essersi congedato dalla filosofia della *praxis* fichtiana, tanto più ne risulta influenzato;

a tal punto che, come vedremo, le *TH* possono, con diritto, essere intese come una riscrittura dei princìpi cardinali della *WL*, di cui metabolizzano non soltanto il primato della prassi trasformatrice, ma la stessa concezione della *Subjekt-Objektivität* in riferimento alla dimensione dell'essere sociale *(kein Objekt ohne Subjekt*[41]*).*

Per quel che concerne il mancato riconoscimento, da parte di Marx, del proprio debito teorico con Fichte, non si deve qui pensare a una forma di consapevole ingenerosità. Al contrario, è nostra convinzione che il pensatore di Treviri non si rendesse fino in fondo conto degli elementi teorici assimilati dalla riflessione fichtiana fin dalla sua gioventù, anche in forza del fatto che era soggettivamente convinto di aver "abbandonato il terreno della filosofia"[42], e più precisamente dell'idealismo (anzitutto hegeliano), fin dalla *DI* (Althusser[43]), e forse già anche con *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Della Volpe[44]). Come si è cercato di chiarire altrove[45], l'intera biografia intellettuale di Marx sembra potersi compendiare nel suo tentativo sempre reiterato di accomiatarsi dall'idealismo hegeliano e fichtiano, per poi finire per esserne sempre gravitazionalmente riassorbito, al di là e contro le proprie soggettive convinzioni.

La permanenza di Marx sul terreno dell'idealismo tedesco convive aporeticamente con la sua convinzione di essersene congedato. A provare questo fraintendimento circa il proprio profilo teorico è, del resto, tra i tanti, un passaggio cruciale della parte dei *Manoscritti parigini* (= *MN)* del 1844 dedicata alla dialettica hegeliana; un passaggio che, per via del lessico, dei temi e della *vis* polemica non può non rivelare l'influenza fichtiana. Il paradosso risiede nel fatto che Marx critica Fichte - pur senza fame il nome - impiegando concetti, lessico e contenuti *toto genere* fichtiani, rivelando la volontà e, insieme, l'incapacità di prendere congedo dal pensatore di Rammenau:

> Se con la sua alienazione l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira ed aspira tutte le forze della natura, *po-*

ne (setz) le sue forze essenziali, reali e oggettive, come oggetti estranei, questo atto del porre non è soggetto; è la *soggettività (Subjektivität*) di forze essenziali oggettive, la cui azione deve essere quindi anch'essa oggettiva. L'essere oggettivo opera oggettivamente; né opererebbe oggettivamente, se l'oggettività non si trovasse nella determinazione del suo essere. Crea, pone solo oggetti, perché è posto da oggetti, perché è originariamente natura. Dunque *nell'atto del porre (Akt des Setzens)* esso non passa dalla sua "attività pura" (*reine Tätigkeit)* a una creazione dell'oggetto *(ein Schaffen des Gegenstandes),* ma il suo prodotto oggettivo non fa che confermare la sua *attività oggettiva (gegenständliche Tätigkeit),* la sua attività come attività di un essere naturale oggettivo[46].

Il pensatore di Treviri critica qui, del filosofo di Rammenau, l'aver disconosciuto l'oggettività del mondo esterno e dell'uomo come "enti naturali" e, insieme, finisce per presentare una concezione dell'uomo come puro ente attivo, prassistico, operante nel mondo, che ricalca in maniera lampante la prospettiva fichtiana della *Tätigkeit:* con le parole della fichtiana *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (= *GWL*), "l'io è in tutto e per tutto attivo e puramente e semplicemente attivo - questo è il *presupposto assoluto (absolute Voraussetzung)*"[47]. Ancora nella *Heilige Familie*, composta nel 1844, al centro della requisitoria contro Bruno Bauer *und Kunsorten* è quello stesso soggettivismo fichtiano che informerà di sé le *TH.*

È racchiuso in questo paradosso il segreto del nesso che lega Marx a Fichte in un rapporto tanto più solido quanto più occultato da prese di distanza e da requisitorie: ogni tentativo di congedare Fichte e, in generale, la prospettiva idealistica produce, come effetto, il riprecipitare di Marx nell'alveo dell'idealismo fichtiano ed hegeliano, a cui resta indissolubilmente legato per la visione olistica (la scienza filosofica che conosce ontologicamente e valuta assiologicamente l'intero), l'assolutizzazione idealistica del corso storico (la *Geschichtsphilosophie*), la prospettiva comunitaria e *sittlich*, la filosofia della prassi come antidoto al materialismo della datità[48].

D'altro canto, al di là delle citazioni implicite o esplicite, che Marx fosse ampiamente a conoscenza del pensiero fich-

tiano e che l'avesse, *volens nolens,* metabolizzato è provato dal fatto che l'"attivismo" di Fichte era massicciamente presente nei circuiti della Sinistra hegeliana, in cui era assunto come antidoto contro il rassegnato quietismo contemplativo[49]. Come ha suggerito Horst Stuke[50], non vi era giovane hegeliano che non avesse metabolizzato elementi prassistici di matrice fichtiana, vuoi anche - come Marx - prendendo verbalmente le distanze da Fichte. Il pensatore di Rammenau era apertamente identificato come il pensatore dell'azione trasformatrice, la sola prospettiva in grado, se correttamente recepita, di far valere quelle istanze pratiche di cui i Giovani Hegeliani erano alla ricerca.

Non va, ad esempio, dimenticato che Moses Hess, nella sua *Philosophie der Tat* (1843), aveva sostenuto l'esigenza di trasformare l'hegeliana "filosofia dello spirito" in una fichtiana "filosofia dell'azione" che assumesse come propria stella polare l'atteggiamento critico-trasformativo all'insegna dell'*obstinate contra*: "nel presente - scrive Hess - l'obiettivo della filosofia dello spirito è diventare filosofia dell'azione. [...] In questa connessione, Fichte è andato assai più in là della filosofia più recente"[51]. Sappiamo, ancora, che lo stesso Feuerbach mai nascose il suo iniziale interesse per Fichte, dedicandogli, in una lettera del 1835 a Berta Löw, parole di grande ammirazione[52]. In un simile orizzonte di senso, si inscrivono anche i *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) di August Cieszkowski, incardinati sulla convinzione della necessità di un impiego del sapere filosofico in vista dell'azione volta a trasformare l'esistente: dopo l'età dell'essere (antichità) e quella del pensiero (dal cristianesimo a Hegel), si sarebbe schiusa, ad avviso di Cieszkowski, una nuova epoca fichtiana, quella della volontà sfociante in azione.

In virtù del fatto che, come abbiamo qui provato - sia pure impressionisticamente - ad adombrare, il nesso che lega la genesi della filosofia della *praxis* marxiana a quella fichtiana è tanto più robusto quanto più occultato e rinnegato (anzitutto da Marx, ma poi anche dalla maggior parte dei suoi in-

terpreti), l'obiettivo che il presente lavoro si propone è quadruplice e strutturato su più piani eterogenei e, non di meno, intrecciati a geometrie variabili: anzitutto, come già si è segnalato, mostrare i punti di tangenza tra la filosofia della prassi marxiana e quella di Fichte come sua segreta fonte ispiratrice[53], esplorando e ripercorrendo analiticamente sia alcuni dei principali plessi teorici dell'opera fichtiana, sia le marxiane 77/; aspetto, questo, che ci condurrà a soffermare l'attenzione anche su alcuni nodi teorici e su alcune figure concettuali "satellitari", solo apparentemente disgiunti dal problema della prassi (ad esempio, il tema dell'*alienazione* in Fichte, la scienza filosofica come sapere veritativo, o, ancora, le *Nachwirkungen*, le "incidenze" che la fichtiana concezione trascendentale del corso storico esercita sulla *Geschichtsphilosophie* marxiana).

Per questa via, proveremo a far emergere un *profilo fichtiano di Marx*, in un quadro complessivo in cui affioreranno insospettati nessi e inattesi punti di convergenza tra due prospettive teoriche che, in apparenza, paiono sideralmente distanti tra loro nelle intenzioni non meno che negli esiti. Potrà così risultare finalmente comprensibile il giudizio di Engels - altrimenti sibillino -, anche al di là delle intenzioni engelsiane: "noi socialisti tedeschi siamo consapevoli che non siamo eredi solo di Saint-Simon, Fourier e Owen, ma anche di Kant, Hegel e Fichte"[54]. Che Marx sia erede di Hegel e, dunque, della svolta trascendentalistica di Kant, è evidente e suffragato dalla sterminata bibliografia che su questo tema è stata prodotta; che sia anche erede di Fichte è stato, fino a oggi, meno evidente, perché non si è sufficientemente insistito sul nesso alchemico che lega l'ontologia della prassi marxiana a quella fichtiana.

In secondo luogo, su un piano più direttamente teoretico, sulla scia di un progetto avviato altrove[55], proveremo ad adombrare, tramite il prisma fichtiano, la *natura largamente idealistica della riflessione di Marx* - "faglia sismica" tra idealismo e positivismo -, mostrando come le possibili derive po-

sitivistiche (Findebita applicazione della necessità naturale al mondo dell'essere sociale) in essa racchiuse possano essere emendate tramite l'enfatizzazione di quell'ontologia della prassi fichtiana[56] che, centrale nelle *TH*, tende ad arretrare sullo sfondo negli scritti successivi (pur senza sparire mai del tutto dall'orizzonte di Marx), lasciando emergere in primo piano altre problematiche e soluzioni differenti.

In terzo luogo, l'analisi della relazione di Marx con Fichte ci imporrà di affrontare anche il nesso che lega alla loro ontologia della prassi l'attualismo di Giovanni Gentile. E questo per diversi ordini di motivi: anzitutto, perché, come si diceva, l'interpretazione della filosofia marxiana prospettata da Gentile è quella che per prima, nel modo più convincente e radicale, ha posto in evidenza la relazione niente affatto marginale che lega Marx all'idealismo, individuando nel concetto di prassi il fondamento stesso dell'idealismo in cui Marx, anche al di là delle sue intenzioni e dei suoi convincimenti, continua ad alloggiare. In questo senso, la lettura gentiliana costituirà la stella polare della nostra interpretazione del rapporto teorico di Marx con Fichte.

Inoltre, la dialettica attualistica di Gentile può fecondamente essere esplorata come luogo di incontro e forse anche di fusione tra le filosofie della prassi di Fichte e di Marx. In particolare, nella riforma attualistica della dialettica hegeliana proveremo a individuare la duplice e sinergica influenza di Marx e di Fichte e, insieme, la prova della profonda vicinanza e compatibilità dei loro codici metafisici (il fare come fondamento dell'essere, l'azione come presupposto dell'oggetto). Infine, il confronto con Gentile ci permetterà di gettare uno sguardo, sia pure senza alcuna pretesa di esaustività, sulla singolare vicenda del marxismo italiano, che - sulle orme del filosofo dell'atto puro - di Marx ha enfatizzato soprattutto l'elemento prassistico (la filosofia della *praxis)* senza, tuttavia, mai riconoscerne pienamente la derivazione fichtiana. In una simile prospettiva, il caso di Gramsci si rivelerà emblematico: la filosofia della *praxis* dei *Quaderni del carcere* potrà essa stessa essere intesa come il luogo in cui

l'idealismo fichtiano si innesta, in forma attualistica, sulla concezione del mondo di Marx, dando luogo a un prassismo trascendentale che, come quello di Marx, è tanto più idealistico quanto più aspira a prendere congedo dall'idealismo.

L'obiettivo non è, naturalmente, l'oblio delle specificità delle elaborazioni teoriche di Fichte, Marx e Gentile (secondo il *modus operandi* delle fin troppo diffuse ermeneutiche della notte in cui tutte le vacche sono nere), ma, piuttosto, la considerazione del codice unitario - il rapporto soggetto-oggetto mediato dall'azione - su cui quelle specificità maturano nel loro carattere reciprocamente irriducibile. In questo senso, il pensiero di Gentile rappresenta un imprescindibile termine di riferimento per valutare tanto il nesso di Marx con Fichte, quanto l'incidenza che esso ha esercitato su una parte non marginale della successiva vicenda della storia della filosofia (dalla dialettica attualistica al marxismo italiano).

Il presente lavoro - ed è questo il suo quarto obiettivo - aspira anche a proporre, tramite la disamina dell'ontologia della prassi di Fichte, Marx, Gentile e, almeno in parte, della loro *Wirkungsgeschichte*, alcune coordinate teoriche in vista di una riattivazione della *modalità ontologica della possibilità,* contro ogni mistica della necessità e ogni presunto determinismo fatalistico con cui si autolegittima oggi il sistema della produzione, convincendo le menti non delle proprie qualità, ma del proprio carattere destinale[57]. Tramite la defatalizzazione del mondo oggettivo e del dispositivo ideologico che lo ipostatizza feticisticamente in una realtà data a cui il soggetto deve adeguarsi rispecchiandola gnoseologicamente *(adaequatio rei et intellectus*) e conservandola nella sua datità sul piano socio-politico, l'ontologia della prassi permette di riprogrammare, anzitutto nel pensiero, la sintassi dell'esistente, progettando un'azione che si faccia carico della trasformazione del mondo, essendo quest'ultimo la cristallizzazione dell'attività umana sempre di nuovo modificabile.

Per questa via, la comprensione dell'assimilazione marxiana e gentiliana di numerosi e niente affatto marginali aspetti

della riflessione fichtiana diventa anche la chiave d'accesso per una filosofia - di cui, nel presente studio, potranno solo essere gettate le basi in vista di un lavoro futuro - della *potenzialità ontologica* che, centrata sulla modalità della possibilità, permetta di apprendere il proprio tempo nel pensiero e di modulare una strategia di reazione contro l'odierno "regno animale dello Spirito" che si pretende intrascendibile.

2

RINGIOVANIRE IL MONDO: FICHTE E L'ONTOLOGIA DELLA PRASSI

> Tutto ha il suo punto di partenza nell'agire e nell'agire dell'io. L'Io è il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni atto, di ogni evento.
>
> J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*

2.1 Figure della coscienza infelice borghese

> Questa è la mèta a cui deve tendere ogni nostro pensiero e ogni nostra azione, e anche la nostra formazione individuale: il nostro fine ultimo non siamo noi stessi, ma sono tutti gli uomini.
>
> J.G. Fichte, *Sistema di etica*

> Se uno volesse comportarsi come un bue, potrebbe naturalmente volgere le spalle alle pene dell'umanità e preoccuparsi solo della propria pelle.
>
> K. Marx, lettera del 30 aprile 1867

Come abbiamo argomentato altrove[1], contro le letture proposte monoliticamente dalla storiografia pigra, la genesi dell'idealismo tedesco non può essere studiata astrattamente,

a prescindere dai concreti nessi sociali e dall'effettivo quadro storico, quasi fosse sorto come Atena dalla testa di Zeus. Al contrario, la costituzione dell'idealismo tedesco e dei suoi tre protagonisti (che, anche in questo caso rovesciando le letture più consolidate, abbiamo altrove identificato con Fichte, Hegel e Marx[2]) deve essere posta in relazione dialettica con la figura storica della moderna *coscienza infelice borghese.* Su quest'ultima occorre ora soffermare brevemente l'attenzione, richiamando quanto abbiamo più analiticamente argomentato in altro luogo[3].

Solo per questa via, del resto, diventa possibile sottrarsi alla presa di quello che continua a essere uno dei pregiudizi più tenaci, che rende di fatto impraticabile un serio confronto tra le posizioni di Marx, da una parte, e quelle di Fichte e Hegel, dall'altra: si tratta del pregiudizio secondo cui solo il primo si sarebbe occupato del concreto mondo storico e della realtà sociale del suo tempo, essendosi gli altri due dedicati a questioni meramente teoretiche e gnoseologiche, sideralmente distanti dal mondo storico. Lo stesso Marx, come vedremo, nella prima delle *TH* riconosce all'idealismo fichtiano-hegeliano il merito di aver scoperto la *tätige Seite,* il "lato dell'azione", l'attività, la prassi, e, insieme, gli rimprovera in modo ingeneroso di averla concepita solo astrattamente, in maniera ideale, senza connessioni con l'effettivo ambito sociale e politico. È in vista della destrutturazione di questo luogo comune che i paragrafi successivi saranno dedicati a una riconsiderazione dell'opera e del pensiero fichtiani alla luce dei loro nessi concreti con il contesto storico, nella convinzione che, per un verso, Fichte abbia sempre avuto una forte sensibilità per le questioni sociali e politiche del suo tempo (come è peraltro provato, oltre che dai suoi stessi scritti, da una mole smisurata di studi critici) e che, per un altro verso, la stessa *WL* e la sua evoluzione proteiforme non possano essere pensate se non in relazione con la Rivoluzione francese e con il mondo storico che ne è scaturito.

A cavaliere tra XVIII e XIX secolo, la borghesia si presenta come una *classe dialettica*, sospesa tra l'accettazione del

cosmo capitalistico che la vede dominante e il suo rigetto incondizionato in nome di un universalismo a venire. Unità dialettica di universalismo emancipativo astratto e di sfruttamento classista concreto, la classe borghese aspira a un'*etica universale ed emancipativa,* secondo il progetto di rischiaramento "da un punto di vista cosmopolitico" propugnato dall'Illuminismo, e, al tempo stesso, effettua la dolorosa esperienza dell'impossibilità di attuazione di una simile etica in forza del "regno animale dello Spirito" capitalistico[4]: quest'ultimo, infatti, rende impossibile ogni etica universalistica per via della schiavitù del lavoro, del colonialismo e del razzismo che lo infettano fin dal suo sguardo originario[5]. L'ideale è contraddetto dalle dure repliche della realtà. La coscienza infelice scaturisce, allora, dall'assunzione di quel punto di vista dell'universale a scapito del proprio particolarismo empirico[6]: la coscienza infelice spinge l'individuo a innalzarsi sopra la propria particolarità alienata, a optare per la passione durevole dell' *universale* dell'emancipazione (la realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere umano) a scapito del proprio particolarismo di appartenenza.

Per un verso, la borghesia si identifica - secondo la grammatica dell'hegeliana *Phänomenologie* - con il polo del "signore" che vive del lavoro servile e che, pertanto, non può acquisire coscienza della scissione. Per un altro verso, però, la borghesia presenta una sua irriducibile soggettività emancipatrice, che - erede dell'universalismo di matrice illuministica - tende a produrre un'universalizzazione potenzialmente comunitaria nella forma di una nuova vita associata sgorgante dal superamento dei rapporti sociali limitati precapitalistici[7]. Contro le apparenze e i luoghi comuni più consolidati, *capitalismo* e *borghesia* si configurano come due determinazioni storiche e concettuali che non coincidono, né sono sovrapponibili, e che è anzi necessario distinguere con precisione per poter comprendere la genesi reale dell'idealismo come coscienza infelice (anticapitalistica) della borghesia.

Il capitalismo si presenta come una totalità espressiva (un "mondo storico", in termini hegeliani) che coincide con un anonimo meccanismo di riproduzione autoreferenziale, impersonale e nichilisticamente volto all'autovalorizzazione illimitata; magnificamente espressa dal genere del "romanzo di formazione", la borghesia, invece, corrisponde a una precisa soggettività dialettica (Mozart, Hegel, Goethe e Marx sono soggetti *borghesi* ma non *capitalistici*), capace di maturare la coscienza infelice dell'impossibilità di conciliare lo sfruttamento schiavistico del capitalismo con i propri valori emancipativi universalistici di marca illuministica[8]. Non solo la borghesia non si identifica *tout court* con il capitalismo, ma è perennemente in bilico tra la sua *accettazione integrale* (adeguandosi al mondo che la vede dominante) e la sua *contestazione radicale* (ravvisandovi il cosmo socio-politico che neutralizza la possibilità di emancipazione universale del genere): la borghesia è già da sempre potenzialmente anticapitalistica.

Il cosmo capitalistico, del resto, si presenta fin dal suo momento genetico come spaccato nel dualismo irrisolto tra "cielo" della politica e "terra" della società[9], in cui - parafrasando *Zur Judenfrage* di Marx - dietro l'universalità del *citoyen* si nasconde la scissione reale del *bourgeois*, atomo sociale conflittuale e portatore di un particolarismo antagonistico non soltanto verso il non-*bourgeois*, ma anche contro i membri della sua stessa classe di appartenenza. Si attua così quella che Marx definisce *unwirkliche Allgemeinheit*[10], l'"universalità falsa", "irreale", che universalizza gli egoismi e pone in essere un'universalizzazione dell'assoggettamento e dell'alienazione (quella che oggi chiamiamo pudicamente "globalizzazione"), secondo quel modo di contrabbandare il particolare come universale che lo stesso Marx battezzerà con il nome di "ideologia".

Nel cosmo a morfologia capitalistica - si rileva in *Zur Judenfrage* - il borghese fa la dolorosa esperienza scaturente dal condurre una doppia esistenza: una negli astrattissimi

cieli dello "Stato", nel quale l'uomo è un *citoyen*, un ente comunitario inserito nella comunità politica di cui fa parte; e una, più immediata, sulla terra della "società civile", nella quale ciascuno è un *bourgeois*·, un uomo privato che agisce in vista dei propri fini personali e considera gli altri uomini come altrettanti mezzi per il raggiungimento di tali fini. Di qui, appunto, la coscienza infelice dell'universalizzazione solo astratta (politica) che convive con il particolarismo dell'asservimento materiale (socio-economico):

> L'uomo conduce non solo nel pensiero, nella coscienza, ma nella *realtà*, nella *vita*, una duplice esistenza, una celeste e una terrena, l'esistenza nella *comunità politica* in cui egli si ritiene un ente comunitario e l'esistenza nella *società civile*, nella quale opera come *uomo privato*, il quale intende gli altri uomini come strumenti[11].

Da un lato, lo Stato proclama nei cieli astratti della politica l'uguaglianza dei cittadini, liberi ed eguali dinanzi alla legge, e, dall'altro, lascia che sulla terra della società civile sussista la massima disuguaglianza tra di loro, intesi come atomi isolati e reciprocamente antagonistici. Le costituzioni borghesi rappresentano, allora, una parodia della democrazia, poiché in esse l'uguaglianza dei cittadini, ben lungi dal trovare una concreta applicazione nella società, viene relegata nell'ambito degli astratti princìpi politici. All' *universalità illusoria* dello Stato fa da contraltare il *particolarismo concreto* della società civile[12].

E se in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* -senza ancora essere pervenuto al l'identificazione del proletariato come particolare che si traduce nell'universale dell'emancipazione - Marx sceglie, in stile spinoziano, la democrazia come forma di governo superiore alla monarchia, lo fa in coerenza con l'hegeliana ricerca di un *universale reale*, che superi il particolarismo in cui è proiettata la borghesia: "la democrazia -scrive Marx - è la verità della monarchia"[13], poiché "la democrazia è il genere della costituzione. La monarchia è una specie, e una cattiva specie. La democrazia è 'contenuto e forma'. La monarchia dovrebbe essere solo forma, ma essa

falsa il contenuto. Nella monarchia il tutto, il popolo, è sussunto sotto uno dei suoi modi di essere, la costituzione politica; nella democrazia la costituzione stessa appare solo come una determinazione, e precisamente come autodeterminazione del popolo. Nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione; nella democrazia la costituzione del popolo. La democrazia è l'enigma risolto di tutte le costituzioni"[14], poiché soltanto in essa coincidono forma e contenuto, particolare e universale. Nella democrazia si realizza in forma positiva l'universale.

Una prospettiva per molti versi affine - inquadrabile, a suo modo, come un episodio della coscienza infelice borghese - si trova anche nelle ventisette lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* di Friedrich Schiller, scritte nel 1793 e poi, in seguito all'incendio che le distrusse, riprodotte nel 1795. In coerenza con il messaggio che anima anche la riflessione di Fichte, le lettere sono pervase da una critica radicale del presente, identificato con il momento culminante del degrado del genere umano, svilito a mero servo dell'utile: "il bisogno - scrive Schiller - domina e curva sotto il suo giogo tirannico l'umanità decaduta. È l'utile il grande idolo del tempo, che tutte le forze devono servire e tutti i talenti omaggiare"[15].

Che lo stesso pensiero fichtiano, con il suo timbro antiadattivo, sia in larga misura presente nell'opera schilleriana è provato, oltre che dai diversi passaggi in nota in cui compare, ampiamente elogiato, il nome del pensatore di Rammenau, dall'invito all'azione trasformatrice che campeggia nella nona lettera: "urgentemente parla all'uomo sensibile l'infelicità del genere umano e, in modo ancor più urgente, la sua degradazione; l'entusiasmo s'infiamma e nelle anime forti l'anelito fervido, impaziente, *tende all'azione (strebt zur That)*"[16]. E ancora: "l'uomo dipinge se stesso nelle sue azioni"[17] *(in seinen Thaten mahlt sich der Mensch).* E, tuttavia, l'azione a cui pensa Schiller, a differenza di quella tematizzata da Fichte, si configura come prettamente *estetica*, volta

cioè a superare la miseria presente tramite un recupero dell'ideale estetico della perfezione dei Greci e della loro umanità pienamente conciliata e olimpicamente armonica: "è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà"[18]; e ancora: "l'umanità ha smarrito la sua dignità, l'arte però l'ha salvata e custodita in pietre eloquenti; la verità sopravvive nell'illusione, e dalla copia verrà ricreato l'originale"[19].

Schiller fa, pertanto, valere una prospettiva universalistica che assume la *Gattung* come riferimento, nell'idea che la riconciliazione consista nella riattivazione della perfezione greca, equilibrio olimpico di spirito e natura, di individuo e comunità contro la scissione imperante nel tempo presente. La piena realizzazione delle potenzialità del genere umano unitariamente inteso resta, anche per Schiller, l'ideale di riferimento in nome del quale operare sul presente e sottoporlo a una condanna inappellabile: come precisa la settima lettera, "l'epoca attuale, ben lontana dal presentarci quella forma di umanità che è stata riconosciuta condizione necessaria di un miglioramento morale dello Stato, ce ne mostra piuttosto il diretto contrario"[20].

In questo orizzonte, l'arte svolge per Schiller un ruolo decisivo, giacché il mondo greco fa emergere, anzitutto sul piano estetico, la scissione in cui siamo proiettati e, insieme, la perfezione a cui dobbiamo tendere, mostrandoci, nell'arte greca, uomini perfettamente riusciti a cui abbiamo il dovere di richiamarci. È soprattutto nella sesta lettera che Schiller, come il giovane Hegel, tratteggia la discrasia tra l'armonia della πόλις greca e la scissione capitalistica: "ponendo attenzione al carattere dell'epoca, a meravigliarci dev'essere il contrasto rinvenibile tra l'odierna forma dell'umanità e l'antica, particolarmente quella greca"[21], in cui erano uniti armoniosamente i sensi e lo spirito, il singolo e la comunità ("nessun contrasto li aveva già provocati a dividersi ostilmente l'uno dall'altro e a definire la loro linea di demarcazione"[22]). Il tema ritorna, sia pure in una diversa cornice teorica, negli scritti giovanili di Hegel: "la bella vita pubblica era l'*ethos* di

tutti, bellezza in quanto unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte, in cui nessuna parte si separa dall'intero"[23].

E per contrasto rispetto alla perfezione dell'uomo greco quale viene raffigurata nell'arte che Schiller tratteggia la miseria del presente, in balia di quella divisione del lavoro che rende impossibile il libero sviluppo di un'umanità armonica e conciliata, frammentandola in individui parziali e unidimensionali (è già qui racchiusa, *in nuce*, la critica marxiana alla *Teilung der Arbeit):* "presso di noi l'*immagine della specie (Bild der Gattung)* è proiettata ingrandita negli individui - ma in frammenti, non in varie combinazioni, così che per raccogliere insieme la totalità della specie si ha da cercare qua e là, da individuo a individuo"[24].

L'organismo armonico dei Greci - la comunità conciliata, perfetta unione di totalità organica e individualità libere - cede il passo al moderno meccanismo artificiale in cui le parti sono autonome e unilateralmente sviluppate in un permanente contrasto con il tutto: "perennemente legato soltanto a un piccolo, singolo frammento del tutto, l'uomo medesimo si forma unicamente quale frammento"[25], sentendosi libero unicamente nella propria individualità al riparo dalla comunità organica. È questo - il recupero di una totalità armonica che superi la moderna frammentazione anomica - uno dei grandi temi della visione sociale e politica dell'idealismo tedesco e delle sue principali figure di pensiero.

La coscienza infelice come dolorosa consapevolezza della mancata conciliazione di particolare e universale è uno dei tratti decisivi dell'idealismo tedesco come reazione borghese al capitalismo. Nella *Phänomenologie* hegeliana, la figura dell' *unglückliches Bewußtsein* corrisponde allo stato d'animo scaturente dalla tensione inconciliabile tra il finito e l'infinito, il mutevole e l'immutevole e, nella fattispecie, tra l'autocoscienza umana e la divinità trascendente[26]. Analogamente, "questa coscienza infelice, intimamente sdoppiata"[27] caratterizza anche la genesi della coscienza dialettica borghese, in

cui il *particolarismo* della propria specifica collocazione sociale e degli interessi materiali ad essa connessi confligge con l'*universalismo* del progetto illuministico di emancipazione e di liberazione. In questo dualismo irrisolto risiede, hegelianamente, "l'esperienza fatta dall'autocoscienza sdoppiata nella sua infelicità"[28].

La coscienza avverte l'infelicità scaturente dall'aspirare a un'universalità che è il suo stesso mondo a rendere impossibile. In forza di tale dualismo, l'infelicità della coscienza borghese sorge, infatti, dalla scissione che la innerva e che, nel suo perenne fluttuare tra particolarismo e universalismo, le impedisce di trovare quell'unitarietà "immutevole" di cui pure è in cerca: secondo la figura hegeliana, "la coscienza infelice, infatti, è duplicata perché in sé è già coscienza unica e indivisa. Essa è l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra, ed è essa stessa, in sé, l'una e l'altra autocoscienza"[29].

E solo superando l'ambiguo oscillare tra queste due opposte dimensioni che essa può, per un verso, trovare l'unitarietà di cui è in cerca e, per un altro verso, superare il proprio particolarismo in direzione dell'universalismo: è solo aderendo alla "lotta per il riconoscimento" dell'unitarietà indivisa del genere umano e del suo esser fine a se stesso che essa, secondo l'espressione di Hegel, "diviene consapevole della riconciliazione della propria singolarità con l'universale"[30]. La borghesia produce, dunque, una soggettività collettiva dialettica e instabile[31]: essa è "collettiva" e universalistica, ma anche "anticomunitaria", in quanto fondata sull'antropologia degli atomi sociali aggregati ma egoisticamente intesi, nella cornice di un'antropologia rigorosamente individualistica. La sua soggettività è, dunque, fin da principio scissa, ambiguamente in bilico tra universalismo e particolarismo, tra emancipazione e asservimento, tra liberazione e assoggettamento, tra santificazione ideologica dello *status quo* e sua contestazione radicale tramite l'azione.

Si comprende, allora, in che senso la coscienza infelice borghese, in cerca di un universalismo che è il suo stesso mondo sociale a negare, finisca in ultimo per aderire, hegelianamente, al *Kampf um Anerkennung* proprio del "lavoro servile", secondo quell'adesione che - ancora assente in Fichte come pure in Hegel[32] - trova espressione nella figura, nell'opera e nell'azione di Marx. Il *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) segna il più coerente punto di incontro tra la componente materiale del *Kampf um Anerkennung* degli "schiavi salariati" *(Lohnsklaven)* e la componente intellettuale dell'*unglückliches Bewußtsein* della borghesia che si disgiunge dal proprio particolarismo per aderire all'universalismo del polo opposto, della classe che lotta per sopprimere la propria schiavitù e che, *ipso facto*, promuove tramite la prassi l'interesse universale del superamento della negatività del mondo ad assetto capitalistico.

Secondo il lessico impregnato di umanismo del giovane Marx, è solo dalla fusione tra l'"umanità pensante" *(denkende Menschheit)* e l'"umanità sofferente" *(leidende Menschheit)* che può scaturire il superamento della contraddizione che infetta il presente[33]. Solo in questa prospettiva, del resto, diventa possibile rispondere all'interrogativo formulato da Ernst Bloch nel *Principio speranza*: che cosa, nell'Ottocento e nel Novecento, ha condotto alla bandiera rossa quanti non ne avevano bisogno?

Algoritmo che traduce il particolare nell'universale, la *lotta particolare* del servo è, in pari tempo, *la lotta per l'universale emancipazione* da un mondo pervaso dall'alienazione e dal "cattivo infinito" dell'illimitatezza del profitto. In Fichte, questa dialettica viene a instaurarsi tanto tra il *particolare* ceto degli intellettuali e la loro adesione all'*universale* dell'emancipazione del genere, quanto tra il particolare nazionale tedesco e l'universale cosmopolitico. La figura della coscienza infelice borghese come libero "slittamento" dalla propria particolarità verso l'opposta universalità dell'emancipazione del genere e delle concrete lotte particolari che

aspirano ad attuarla può fecondamente essere tratteggiata, con il Marx della *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841), tramite il movimento epicureo degli atomi in "caduta libera", alcuni dei quali, in modo spontaneo e senza causazione meccanica, possono disgiungersi dalla traiettoria "rettilinea" e andare a intercettare atomi collocati altrove; movimento che, su un piano etico, Epicuro assumeva in funzione del mantenimento della libertà d'azione individuale e che Marx, sul versante politico, rifunzionalizza come libero abbandono del proprio particolarismo classista in vista dell'adesione teorica al polo opposto, al movimento di universale emancipazione umana e di realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere[34].

La coscienza infelice di cui anche Fichte è protagonista sorge, hegelianamente, come "l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra"[35] e che in essa scorge le tracce dell'universalismo di cui è in cerca. Così, nella riflessione marxiana, borghesia e proletariato aspirano entrambi a realizzare l'*universalismo,* ma la coscienza borghese non può riuscirvi, perché mira a unire contraddittoriamente un'etica universalistica e il mantenimento del plusvalore, dello sfruttamento e del mercato. Solo la coscienza servile può dare luogo a un effettivo universalismo, perché il servo aspira a sopprimere tutte le classi e, dunque, a emancipare l'umanità tutta. La funzione che nei sistemi di Hegel e Marx è svolta dal "servo", è, nel pensiero fichtiano, svolta ora dalla nazione tedesca, ora dal ceto intellettuale, ora dallo Stato commerciale chiuso, senza che questa differenza comprometta, o anche solo modifichi, il dispositivo dell'universalizzazione come esito di un processo che deve essere attivato dal particolare e garantito dalla prassi trasformatrice.

Che nei fichtiani *Discorsi alla nazione tedesca* - contro ogni pretesa di ridurli a un mero episodio del nazionalismo che precorre le peggiori esperienze del Novecento - batta il cuore di un progetto di emancipazione universale mediato dal particolare nazionale[36] è provato dal fatto che il vero scopo

dell'opera è universalistico, non nazionalistico, poiché la Germania è assunta come il tramite del progresso universale, come per Marx il proletariato. Lo Stato, scrive Fichte, "non è un elemento primitivo e per sé stante, ma soltanto il mezzo per giungere a un fine più alto"[37]. E, a proposito dei Tedeschi: "di tutti i popoli moderni è in voi che il germe dell'umana perfettibilità si conserva più spiccato, a cui quindi è affidato il compito di avanzare alla testa dell'umano sviluppo"[38], ossia di farsi alfieri di una missione che resta inconfondibilmente universalistico-emancipativa.

Si origina, in questo modo, una reazione filosofica e borghese al capitalismo, la quale trova la sua massima espressione nella coscienza infelice di Fichte, Hegel e Marx[39]. Ne scaturisce l'elaborazione di un progetto di filosofia della storia pienamente razionale, che prende le mosse da una critica dei limiti dell'Illuminismo (e del suo codice ostinatamente anticomunitario) e dalla necessità di una scienza filosofica della verità universale del genere umano unitariamente inteso come un unico soggetto singolare-collettivo, che Fichte battezza *Ich*. Soggettività comunitaria, rigetto della supremazia dell'economico sul politico, rifondazione del legame sociale su una nuova base veritativa in grado di opporsi all'alienazione degli egoismi universali posti in essere dal mercato: sono questi alcuni dei principali tratti comuni della coscienza infelice borghese-anticapitalistica quale prende forma nei diversi sistemi di pensiero di Fichte, Hegel e Marx.

La loro prospettiva è *rivoluzionaria*, poiché dà luogo a un'"ontologia irrequieta" e non conciliata, che si esprime in figure fortemente antiadattive come la "compiuta peccaminosità"[40] (Fichte), il "regno animale dello Spirito"[41] (Hegel), il "mondo capovolto"[42] (Marx), e che, in modo simmetrico, genera la figura dell'*intellettuale anti-sistemico* (dalla fichtiana *Bestimmung des Gelehrten* all'intellettuale *engagé*, schierato marxianamente con il proletariato).

A caratterizzare la prospettiva idealistica è allora, anzitutto, sul piano genetico, il *timbro intrinsecamente antiadattivo.*

Se, nel suo solipsismo trascendentale, il soggetto kantiano è astorico e strutturalmente disgiunto dal mondo (i problemi sociali sorgono per Kant solo in seconda battuta, dalla connessione *a posteriori* dei singoli soggetti individuali moralmente già formati), l'idealismo codifica, invece, la *soggetto-oggettività,* il *nesso inscindibile tra soggetto e oggetto*, con l'obiettivo di rinvenire "una connessione dialettica dietro l' oggettività apparentemente morta degli oggetti e delle istituzioni della società, in modo tale che l'oggettività di tutti gli oggetti perda il suo carattere morto e appaia come premessa e risultato dell'attività del soggetto"[43], in una triplice rinuncia all'accettazione della morta positività del reale, alla riconversione della verità filosofica in certezza scientifica e alla tetragona immutabilità dell'esistente.

La *Subjekt-Objektivität* allude all'unità inscindibile di soggettività umana trascendentalmente e idealmente unificata e di storia universale del genere umano come serie delle sue oggettivazioni spazio-temporalmente connotate. Come evidenziato da Pasquale Salvucci, su queste basi è facile "vanificare tutte quelle letture pigre e/o disinvolte che si attardano a considerare l'idealismo tedesco come una filosofia estranea alla prassi trasformatrice. La storia dell'uomo nel mondo è, per l'idealismo, il luogo nel quale l'uomo si trasforma trasformando, in pari tempo, il mondo"[44].

Nell'idea fondamentale - architrave dell'idealismo -secondo cui non c'è un oggetto senza il soggetto (secondo la formula fichtiana, *kein Objekt ohne Subjekt)* è già racchiuso, virtualmente, il rifiuto del mondo come un *datum* e, dunque, come una "cosa in sé" che deve essere rispecchiata, conosciuta e, in ogni caso, accettata nella sua consistenza di oggettualità esistente a prescindere dal soggetto agente. Con le parole di Lukàcs, applicabili a Fichte non meno che a Hegel:

> Questa dialettica si sviluppa perché Hegel comincia a vedere sempre più chiaramente che i settori "positivi" della società moderna sono anch'essi prodotti dell'attività umana, che essi sorgono e periscono, si sviluppano o si irrigidiscono, in continua interazione con l'attività degli uomini; essi non

appaiono più, a Hegel, come un "destino" già dato, finito, inesorabilmente oggettivo[46].

La stessa concezione fichtiana del *nicht-Ich*, inteso come risultato di un atto posizionale dell'io stesso, si inscrive pienamente in questa cornice, rispetto alla quale è del tutto coerente la "missione del dotto" che guida l'umanità nel suo processo di ininterrotto trascendimento delle condizioni esistenti, assunte appunto come risultato della prassi umana e, dunque, sempre di nuovo superabili da essa.

Una simile prospettiva viene maturando in aperto contrasto con quell'assolutismo mistico della realtà che, definito da Fichte nella *EE* del 1797 come *Dogmatismus*, presenta fatalisticamente l'esistente come un destino intrascendibile, annullando la stessa pensabilità di un avvenire diverso e celebrando i fasti delle logiche della reificazione universale, con l'inesorabile prescrizione ad attenersi ai fatti e all'esistente come *datum*[47].

Con la genesi dell'idealismo si verifica una svolta *epochemachend* che segna la transizione, sul piano simbolico, dalla concezione dell'esistente come immodificabile *Ding an sich* al nesso tensionale tra i due poli in correlazione essenziale del soggetto (sociale, comunitario) e dell'oggetto (inteso come *Gegenstand*, come "oggettività non-oggettiva" perché posta dal soggetto stesso). Lungi dal dover solo essere rispecchiato, il mondo *può ontologicamente* e *deve moralmente* essere trasformato, razionalizzato, accordato con i princìpi della soggettività umana. La soppressione del *Ding an sich* come *caput mortuum*[48] equivale, allora, al toglimento di ogni inerte positività, essendo la società il risultato sempre di nuovo posto dell'agire dell'umanità socializzata.

Come ha sottolineato Adorno, "è stato l'idealismo a render trasparente la realtà in cui vivono gli uomini come una realtà non indipendente da essi e invariante. La sua forma è umana, e persino la natura extraumana in modo assoluto è mediata attraverso la coscienza. Gli uomini non possono passar oltre, essi vivono nell'essere sociale, non nella natu-

ra"[49]. Nella prospettiva schiusa dall'idealismo, la società è il risultato sempre di nuovo ricreato dell'attività degli uomini: tutto ciò che appare *socialmente positivo* è, in realtà, il prodotto della prassi umana (essendo l'oggetto il soggetto a sé oggettivato), e lo stesso processo storico di formazione dell'umanità consiste nell'acquistare una sempre più marcata consapevolezza dell'identità di soggetto e oggetto (fichtianamente, il non-Io come posizione dell'io stesso e non come mondo autonomo e a sé stante; hegelianamente, il vero come sostanza e come soggetto).

E, dunque, in questa luce che deve essere interpretata la *vexata quaestio* del congedo idealistico dalla "cosa in sé", in un'ottica che solo in superficie è gnoseologica, essendo in verità connessa primariamente con il problema sociale, politico e ontologico della delegittimazione della morta positività del reale, sostituita da una oggettività posta in essere dal soggetto stesso e da lui sempre di nuovo trasformabile. Di qui, appunto, l'*idealismo della prassi* come codice filosofico comune delle riflessioni fichtiane e marxiane. Come Fichte chiarirà nel 1798, nel *System der Sittenlehre* (= *SL)* di Jena, "secondo il punto di vista trascendentale il mondo è fatto, secondo il punto di vista comune è dato"[50] (*auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben*). La "cosa in sé" deve essere rigettata poiché - presupponendo un oggetto dato autonomamente, in forma non mediata dal soggetto - è di impedimento rispetto alla libera prassi umana, alla sua inesauribile capacità di oggettivarsi dando forma all'esistente secondo i suoi princìpi.

Il pensiero idealistico prende, allora, le mosse dalla *Trennung* che dilania un mondo in balia della frantumazione sociale prodotta dal nesso letale di *intelletto astratto* e *autonomizzazione del momento economico.* Fin dal suo sguardo originario, la ragione calcolante della scienza (l'"intelletto astratto") si rivela funzionale all'ordine della produzione capitalistica, con cui condivide la riduzione dell'essente a mera

quantità calcolabile e la scomposizione dell'intero in parti irrelate e astratte (l'hegeliana "atomistica delle solitudini"). Facendo valere, secondo le parole di Hegel, "il principio filosofico, *il togliere la scissione (die Entzweiung aufzuheben)*"[51], l'idealismo viene così elaborando la costituzione dialettica di una *scienza filosofica* della verità sociale e comunitaria della convivenza umana.

Il carattere dialettico-rivoluzionario del pensiero di Fichte, Hegel e Marx emerge limpidamente dalla destrutturazione da esso operata del tradizionale *nesso soggetto-oggetto* che aveva accompagnato la modernità: l'oggetto cessa di essere un dato da rispecchiare adeguandovi la propria mente (così in Cartesio e in Hobbes, in Bacone e in Locke, e in molti altri ancora) e diventa un processo storico di acquisizione di autocoscienza da parte dell'umanità che opera nella storia *(verum ipsum factum*), un processo di universalizzazione della libertà (Hegel) e un prodotto del soggetto che l'ha posto e che deve superarlo prassisticamente (Fichte e Marx).

Con le parole dell'hegeliana *Enzyklopädie* (§ 213), "la Verità consiste nella corrispondenza dell' *Oggettività (Objektivität)* al *Concetto (Begriff)* - non nella corrispondenza di cose esteriori alle mie rappresentazioni, nel qual caso queste sono soltanto *rappresentazioni esatte (richtige Vorstellungen)*"[52]. Vi è qui, formulata in modo adamantino, la reazione idealistica alla *riduzione della verità filosofica in certezza empirica del soggetto rappresentante* che, secondo la ricostruzione di Heidegger[53], accompagnerebbe la modernità da Cartesio all'empirismo trascendentale di Kant, secondo la *traduzione del concetto di verità nel concetto di certezza della corretta rappresentazione del soggetto* come dato razionale comunicabile, trasmissibile e universalmente accertabile, sulla base della preventiva separazione rigida dell'oggetto e del soggetto (secondo il *modus operandi* tipico della scienza): come suggerito da Heidegger in *Sein und Zeit* (§ 44), a partire dalla Rivoluzione scientifica e dalla svolta cartesiana la verità "si è mutata in verità come adeguazione tra due semplici-presenze in-

tramondane"[54]. Da un lato il soggetto, dall'altro l'oggetto, come mondi a sé stanti: e poiché il secondo è considerato come prioritario, il primo è nel vero quando si adegua ad esso, riproducendolo in maniera esatta.

L'oggetto è pensato come un dato, come un fatto, come una realtà autonomamente esistente, a cui il soggetto è chiamato all'*adaequatio* (sia gnoseologica, sia politica): con le parole di Gentile, "si ritenne perciò che la conoscenza non potesse riuscire altro che una semplice visione (intuizione, teoria) del reale: com'a dire, un semplice rispecchiamento, estrinseco all'essenza del reale"[55], culminante nel teorema della mente spettatrice della realtà. Si torna così alla teoria del rispecchiamento codificata da Tommaso (*De Ventate,* I, 2): *veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est.*

Con la filosofia tenuta a battesimo dal sistema cartesiano, proprio come per le scienze empiriche, "il vero è soltanto l'assicurato"[56], il certo, l'indubitabile, la corretta trascrizione della sintassi del mondo nell'interiorità del soggetto conoscente, al riparo dal dubbio e dalle prestazioni ingannatorie del *genius malignus.* Dietro la svolta soggettivistica operata dal filosofare cartesiano si nasconde, allora, il *dominio dell'oggetto,* ossia l'onnipotenza e la naturalità della produzione capitalistica, che deve essere accertata gnoseologicamente, ma mai valutata o trasformata, secondo il *pathos* dell'adattamento di cui la "morale provvisoria" è l'esempio più emblematico: la terza massima della *morale par provision* stabilisce, appunto, la necessità di "cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo"[57] (*plutot changer mes désires que l 'ordre du monde),* ponendo le basi, in prospettiva, dell'imperativo dell'intrasformabilità del reale al cospetto dell'onnipotenza dell'oggettività tecnica realmente data (il "dogmatismo" contro cui Fichte modulerà il proprio pensiero e la propria azione).

Contro la riduzione cartesiana prima e kantiana poi della verità a certezza del soggetto rappresentante, l'idealismo mostra come la corrispondenza del *Begriff* con la sua oggettività significhi il *divenire di se stesso del vero*, ossia l'acquisizione dell'autocoscienza ("l'idea è essenzialmente Processo"[58]), secondo una prospettiva in cui il concetto coincide con la maturazione storica dell'autocoscienza del soggetto (da cui, appunto, l'identificazione hegeliana, nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, del vero con il *Soggetto* e con l'*Intero):* dal punto di vista idealistico, secondo quell'assolutizzazione del corso storico che troviamo anche in Marx, la storia è il teatro del possibile aumento della consapevolezza dell'umanità, pensata in modo trascendentale-riflessivo, e dunque come se fosse un solo soggetto che agisce per raggiungere la conformità - ontologicamente possibile -con il proprio concetto, superando prassisticamente le proprie oggettivazioni e gli stati di alienazione in cui è di volta in volta proiettata.

La verità filosofica, di conseguenza, non può essere *accertata*, ma solo *ricostruita* tramite un processo storico della coscienza nel superamento prassistico di ostacoli da essa posti (Fichte), nell'allargamento di procedure di riconoscimento (Hegel), e nell'oltrepassamento dei sempre nuovi stati di alienazione (Marx). Così intesa, la verità è corrispondenza tra concetto (soggetto) e oggettività, ed è questo, al di là delle differenze, il comune codice veritativo - la soggetto-oggettività - di Hegel, Fichte e Marx.

Il rapporto tra soggetto e oggetto cessa di essere quello per cui vi è un oggetto a sé stante che dal soggetto dev'essere rispecchiato in sede gnoseologica e conservato in sede politica: il soggetto è ora inteso come cosmogonico, come libero artefice del suo mondo, tanto nel senso gnoseologico, per cui l'oggetto esiste sempre nell'atto del pensiero che lo pone contrapponendolo al soggetto nella sfera della coscienza, nell'opposizione tra pensare e pensato tutta interna al circolo coscienziale (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, commenterà Hegel nella conclusione della sua *Geschichte der Philosophie*), quanto nel senso socio-politico, per cui le og-

gettivazioni sociali esistono come materializzazione mai definitiva della prassi del soggetto agente. Era, in fondo, questa la grande intuizione della *Scienza nuova* di Vico, secondo cui la mente conosce quello che fa *(verum et factum convertuntur)* e, insieme, la verità coincide con un processo di acquisizione di coscienza delle proprie oggettivazioni storiche[59].

Come Hegel precisa nel § 417 dell' *Enzyklopädie,* ripercorrendo succintamente i guadagni teorici della *Phänomenologie*, se la coscienza è coscienza di un oggetto, l'autocoscienza, dal canto suo, è sapere che l'oggetto è l'Io e che, dunque, non si dà esternamente rispetto alla sua attività. Infine, la "Ragione" (*Vernunft*), o "concetto dello Spirito" (*Begriff des Geistes*), è l'unità di coscienza e autocoscienza, in forza della quale lo Spirito intuisce il contenuto dell'oggetto come se stesso. Larga parte dell'opera del 1807, del resto, è consacrata allo sforzo di ridurre l'"estraneità" (*Fremdheit)* dell'oggetto in rapporto al soggetto, mostrare che il primo è il risultato dell'attività costituente del secondo: con le parole del § 438 dell'*Enzyklopädie,* "la ragione è la Verità essente-in-sé-e-per-sé, e consiste nell'identità semplice tra la soggettività del Concetto e la sua oggettività e universalità"[60].

Con la svolta idealistica, l'oggetto cessa di essere un dato da rispecchiare adeguandovi la propria mente, secondo i canoni dell'*adaequatio,* e diventa una produzione dell'azione del soggetto, un processo storico di acquisizione di autocoscienza da parte dell'umanità che opera nella storia e che deve superare prassisticamente le proprie oggettivazioni in vista di una loro piena conformità con il genere umano pensato fichtianamente come un unico *Ich:* in modo che, in questa corrispondenza e nell'acquisita autocoscienza dell'umanità come un'unica *Ichheit*, possano realizzarsi le potenzialità ontologiche del genere umano. Con le parole delle fichtiane *Vorlesungen* sul *Gelehrter* del 1794:

> L'obiettivo ultimo e più elevato dell'uomo è la compiuta corrispondenza con se stesso, e, perché egli possa essere corrispondente con se stesso, la perfetta corrispondenza di tutte quante le realtà esterne rispetto a lui con i necessari e pratici concetti di tali realtà, concetti che egli reca in sé (vale a

dire i concetti che determinano la maniera in cui le realtà esterne *dovrebbero* essere)[61].

Sia pure secondo presupposti, soluzioni e intenti eterogenei e - al di là di ogni isomorfismo - reciprocamente irriducibili, la storia è pensata da Fichte, Hegel e Marx come il teatro del diventar-uomo-dell'uomo, ossia come il processo temporalmente mediato che porta l'umanità a corrispondere alle proprie potenzialità, acquisendo coscienza di sé come soggetto unitario e indiviso[62]. L'uomo cessa di essere pensato come inerte spettatore dell'oggettività data e prende a essere inteso come *Tätigkeit*, come "attività" inesauribile determinantesi nel mondo, a sua volta assunto come esito sempre rinnovato della prassi umana: la prospettiva schiusa da Fichte - "in verità io coincido con ciò che faccio"[63] - informerà di sé anche la riflessione di Hegel e di Marx. Secondo le hegeliane *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, "ciò che il soggetto è, è la serie delle sue azioni"[64] (*Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen*); con l'ottava delle *TH* marxiane, "tutta la vita sociale è essenzialmente pratica" *(alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch).*

Così inteso, l'uomo viene a configurarsi come un "essente-in-possibilità", e diventa possibile percorrere un tragitto storico che, in vista del graduale avvicinamento dell'umanità alla "conformità al genere" (*Gattungsmässigkeit*), superi il presente come luogo della massima alienazione dell'uomo rispetto alla propria potenzialità ontologica. Questo consente di sostenere che l'anarchia del commercio, ossia la società che condanna l'umanità alla lotta per l'esistenza e alla progettazione del proprio avvenire nell'orizzonte unico della produzione e dello scambio delle merci, è *oggettivamente scandalosa* perché fa coesistere la socialità, l'individualità e la libertà in maniere che contraddicono il loro concetto razionale e che segnano l'estraneazione del genere umano rispetto alle proprie potenzialità ontologiche. Il concetto di *socialità realizzata* implicherebbe, infatti, quel reciproco riconoscimento degli individui - il grande tema idealistico

dell'*Anerkennung,* operativo a partire dal *Naturrecht* (= *NR)* fichtiano del 1796-97 - come *autocoscienze libere e uguali* di cui la *falsa universalizzazione* dell'egoismo posto in essere dall'"insocievole socievolezza" della globalizzazione è il diretto rovesciamento.

La storia assume, allora, lo statuto di teatro in cui viene dispiegandosi la realizzazione del genere umano, la sua unificazione reale, tramite il transito per il negativo dell'unificazione alienata posta in essere dal mercato globale[65]: "la specie umana è in sé unitaria, ma insieme ha anche la tendenza a realizzare di fatto questa unitarietà"[66]. Diventa così possibile la graduale acquisizione della coscienza di sé da parte del genere umano nel movimento di una progressiva autoemancipazione che permette di "realizzare la genericità umana come essere-per-sé reale dell'esserci dell'umanità"[67]. Non l'*essere,* ma il *divenire,* e più precisamente l'azione dell'avvicinamento alla *Gattungsmässigkeit,* costituisce il compito più proprio dell'uomo considerato sia sul piano individuale, sia su quello sociale: è quella che Fichte chiama la "realizzazione compiuta del genere"[68] (*Vervollkommnung der Gattung)* come compito della prassi trasformatrice.

L'essere deve cedere il passo al dover-essere, alla spinta futurizzante che, tramite l'azione pratica, ci pone in cammino verso una Itaca mai raggiunta, ma ontologicamente possibile e moralmente necessaria. Come precisato nel *NR* fichtiano, "ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere, lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante se stesso"[69], ossia tramite la propria libertà pratica. In ciò risiede la grandezza del genere umano, la sua capacità di autodeterminarsi liberamente, di pervenire alla corrispondenza con il proprio concetto o all'alienazione rispetto alla propria genericità: "la natura ha completato tutte le proprie opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano, e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità"[70].

Di qui lo *Streben*, lo "sforzo", la fatica della creazione e della propria autoprogettazione tesa a una condizione non coincidente con quella attuale, nella forma di un diventare ciò che virtualmente si è: non si tratta - è superfluo sottolinearlo - di una creazione incondizionata, in quanto la natura già esiste ed è, in certa misura, data; è, semmai, creazione nella dimensione dell *'essere sociale,* creazione che, in quanto sorge, diventa condizionante e si emancipa dalla natura e, più in generale, dalla morta positività dell'esistente, appunto di ciò che semplicemente è.

2.2 II sistema della libertà: deduzione dell'essere dal fare

> L'io si pone semplicemente, cioè senza ogni mediazione. È insieme soggetto e oggetto. L'io diviene solo col porre se stesso, non è prima già sostanza, ma il porsi come ponente è la sua essenza.
>
> J.G. Fichte, *Dottrina della scienza "nova methodo"*

> I fatti umani sono opera dello spirito, che pertanto non può non ritrovarvisi.
>
> G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*

La coscienza infelice borghese pone in essere una costellazione teorica *borghese e anticapitalistica*, attraversata da soluzioni certo diverse e irriducibili, ma che trovano il loro coefficiente di unitarietà nell'opposizione radicale alla dinamica di autonomizzazione dell'economico e di assolutizzazione dell'individuo sradicato di cui l'intelletto astratto di marca illuministica celebra i fasti.

Il pensiero non dialettico, la riflessione astratta, per Fichte come per Hegel e Marx, è consustanziale all'epoca della scissione: infatti, la lacerazione del presente - vera "tragedia nell'etico", come la connota il giovane Hegel - si riflette, sul piano ontologico, in una separazione delle categorie dell'intelletto dalla totalità vivente e, sul piano socio-politico, in una disgiunzione dell'individuo dal genere e dalla comunità.

Come reazione borghese alla prosaica riduzione capitalistica del mondo alla mercificazione universale, in Hegel prendono forma il primato della politica sull'economia (con la subordinazione del "sistema dei bisogni" alla potenza etica della "società civile" e dello Stato) e un soggetto comunitario *sittlich* e storicamente determinato, che è il rovesciamento del soggetto formale-astratto quale si era venuto profilando nell'arco temporale compreso tra l'*ego cogitans* cartesiano e l'*Ich denke* kantiano[71].

In Fichte, l'abbandono del *Ding an sich* corrisponde alla rinuncia dell'accettazione del mondo come un dato di fatto che può solo essere rispecchiato dal soggetto conoscente e alla sua sostituzione con un nesso dialettico - metafora della trasformabilità del mondo - in cui soggetto e oggetto si danno sempre e solo in una relazione di reciproca influenza. In forza di tale influenza, la totalità delle relazioni umane e delle umane oggettivazioni storiche (il non-Io) è sempre di nuovo posta e superata dalla prassi trasformatrice del soggetto comunitario umano (l'Io), guidato dalla lungimiranza dell'intellettuale come "educatore dell'umanità" e dell'esigenza morale di una sua piena corrispondenza alle proprie potenzialità ontologiche, frutto di un lento e interminabile processo di evoluzione nella storia (di qui l'accusa hegeliana al fichtiano "cattivo infinito"[72]).

Questo tema verrà ampiamente metabolizzato da Marx nella sua distinzione teorica[73], al centro - come vedremo - della prima delle 77/, tra "oggetto come dato di fatto" (*Objekt*) e "oggetto come risultato della prassi umana" (*Gegenstand*), con la tematizzazione della *Weltrevolution* come "su-

peramento" prassistico del mercato globale funzionale allo sviluppo dell'essenza dell'uomo, della sua struttura ontologica di animale socievole, comunitario, razionale e strutturalmente "multidimensionale" (*das allseitig entwickelte Individuum*[74]*);* e questo secondo quel movimento temporale che corrisponde alla dinamica della storia come progressivo avvicinamento alla "conformità al genere" dopo il transito per il negativo del capitalismo che prepara, con la sua *universalizzazione alienata*, le condizioni essenziali per il dispiegamento dell'*universalizzazione reale* (nel senso, cioè, di un comunitarismo cosmopolitico, che renda possibile su scala globale la realizzazione delle libere individualità e, dunque, della loro natura costitutivamente comunitaria e intersoggettiva).

Del resto, la stessa diatriba che vede contrapposti Hegel e Schelling non è solo un civile scontro accademico tra due differenti profili teorici. Si tratta, invece, di una lotta radicale tra la costruzione della dialettica come "ossatura" di un nuovo mondo etico, sottratto all'anarchia del mercato già inappellabilmente condannata da Fichte, e la fuga verso l'irrazionalismo e la conseguente accettazione della logica illogica della nuova morfologia dell'esistente. Anche per questo, contro la narrazione rassicurante della storiografia pigra, Schelling - eccezion fatta per la sua fase fichtiana - non può essere considerato come un idealista, presentando piuttosto il profilo di un panteista spiritualista[75].

Il carattere antiadattivo del pensiero borghese dell' idealismo, nella sua funzione espressiva di tipo anticapitalistico[76], affiora dal fatto che in Fichte, in Hegel e - sia pure in modo più sfumato - in Marx la filosofia è concepita come il solo strumento adeguato per ricostituire la comunità sociale perduta o in fase di dissoluzione[77]. Più precisamente, la filosofia è "ricomposizione" *(Wiedervereinigung)* su nuove e più solide basi di una preventiva "scissione" *(Trennung),* dovuta al capovolgersi della virtù in regno animale dello spirito, in compiuta peccaminosità e in alienazione globale[78].

Tale capovolgimento è causato dallo scatenamento del binomio letale costituito dal *mercato* (l' "anarchia commerciale", secondo la formula fichtiana dello *Stato commerciale chiuso)* e dal predominio dell' *intelletto astratto*, che tutto frammenta e scompone, rivelandosi in ciò funzionale alle logiche di destrutturazione dell'Intero e di atomizzazione sociale promosse, sul piano socio-politico, dal pensiero illuministico[79]. Con le parole dell'Hegel della *Differenzschrift:*

> Una filosofia procede indubbiamente dalla propria epoca, e se si vuole intendere la lacerazione dell'epoca come immoralità, tale filosofia procede dall'immoralità, ma per restaurare con le proprie forze l'uomo contro la disgregazione dell'epoca e per ristabilire quella totalità che il tempo ha lacerato[80].

Proprio come Hegel interpreta il proprio tempo come il culmine della scissione e, insieme, come il punto del possibile trapasso (l'"epoca di trapasso e gestazione"[81] evocata nella *Phänomenologie)* verso una nuova fondazione veritativa del vivere comunitario, così Fichte - soprattutto, in modo radicale, dopo la soglia epocale del 1800 - ravvisa nel proprio tempo la "compiuta peccaminosità" *(vollendete Sündhaftigkeit)* e, insieme, la possibile "epoca di liberazione" *(Epoche der Befreiung).* Per entrambi i pensatori, il sapere filosofico ha il compito di strutturarsi in un sistema scientifico della verità che ricomponga la scissione in una nuova "riconciliazione" *(Versöhnung)* della comunità in termini universalistici e tali da portare l'umanità alla corrispondenza con il proprio concetto[82].

È solo in una simile cornice teorica che si spiega il tentativo idealistico di *rifondare su basi veritative la comunità* tramite il binomio di critica dell'esistente e di prassi trasformatrice orientata alla ricomposizione di una comunità etica il cui fondamento non riposi sull'algido nesso mercatistico del *mos oeconomicus.* Solo l'intelletto astratto non può decifrare la convivenza dialettica di comunitarismo e universalismo, perché esso non è in grado di cogliere l'unità degli opposti: quella idealistica - e questo vale ugualmente per Fichte, He-

gel e Marx - è, infatti, una visione *comunitaria* (giacché rifiuta di codificare l'etica umana senza dimensione intersoggettivo-comunitaria) e *universalistica* (in quanto prospetta un modello razionale di universalizzazione graduale e progressiva dei comportamenti umani, fino alla piena universalizzazione che porta al genere umano come unico *Ich).* L'ideale di riferimento tanto di Fichte, quanto di Hegel e di Marx è il raggiungimento, da parte del genere umano, della piena conformità con le proprie potenzialità ontologiche, mediato dal transito per l'immane potenza del negativo di un'avventura storica ritmata da alienazioni e disalienazioni superate liberamente tramite la prassi.

Ha certo ragione Lukacs quando sostiene che il *Sollen* kantiano finisce per ricondurre all'ideologia robinsoniana dell'individuo isolato e poi "ingigantito ad 'atomo' autocratico"[83], ossia al singolo soggetto desocializzato, destoricizzato, formalistico-astratto e, insieme, esaltato come autonomo e assolutamente indipendente, in una fusione dialettica di *onnipotenza astratta* e *impotenza concreta.* Ma questo discorso, valido per Kant, non può essere applicato a Fichte, che pensa l'individuo in modo etico-comunitario[84], prendendo apertamente posizione, nella *SL*, contro l'astratto formalismo kantiano[85]. Il fatto che sia Fichte, sia Hegel facciano costante riferimento alla dimensione concreta e comunitaria della *Sittlichkeit* (la fichtiana *Gemeinde von Ichen)* contro gli astrattismi della *Moralität* kantiana "costituisce un indicatore per marcare una differenza e misurare una distanza nei confronti di Kant"[86] e, insieme, per rilevare la profonda solidarietà tra le prospettive di Fichte, Hegel e dello stesso Marx.

È vero che, da Kant, Fichte desume l'idea del dovere, la regola che il *Vernunftwesen* si autoattribuisce traendola da sé. E, non di meno, il dovere codificato da Fichte presenta già un'incancellabile traccia etica, sociale e comunitaria che prelude alle soluzioni hegeliane e, in particolare, all'idea - radicata anche in Goethe e in Marx - dell'autoprodursi dell'uomo mediante il lavoro e la prassi sociale[87]. Il *Sollen* fichtiano

non è, infatti, mera astrazione dalle determinazioni effettive, ma, al contrario, assunzione piena e consapevole di un compito derivato dal concreto mondo delle potenze etiche in cui il soggetto pensa e agisce.

Prima di Hegel e di Marx, Fichte ha individuato in modo profondo e originale i problemi della società capitalistica, maturando per primo una *coscienza infelice borghese e anticapitalistica* e individuando nella *praxis* (in modo ancora più chiaro, se mai è possibile, di Hegel e di Marx) la soluzione per il trascendimento del prosaico ordine dell'"anarchia del commercio"[88]. Certo, Lukàcs è nel vero quando sostiene che Fichte, a differenza di Hegel e Marx, non si confronta in maniera diretta con l'economia politica inglese e, dunque, con la scienza che meglio esprime lo spirito del capitalismo in via di consolidamento[89]. Uno dei principali capi d'accusa di Lukàcs contro il pensatore di Rammenau è, infatti, la scarsa attenzione prestata alle leggi oggettive della storia, laddove "attenzione e rispetto per la realtà storica costituiscono il fondamento della filosofia hegeliana"[90] e, sulla sua scia, di quella marxiana.

La diagnosi di Lukàcs è corretta, ma il pensatore ungherese ne trae conseguenze non condivisibili: la scarsa attenzione di Fichte per la realtà storica del capitalismo non è, infatti, dovuta al suo presunto formalismo astratto di marca kantiana. Al contrario, a Fichte si possono riferire le considerazioni che Lukàcs svolge in alcuni luoghi della sua opera in relazione a Hegel[91]: le sue carenze interpretative rispetto alla società capitalistica sono anzitutto dovute al fatto che, al tempo in cui Fichte pensa e opera, il capitalismo non si è ancora stabilizzato in quella forma perfettamente compiuta e chiaramente identificabile in cui lo trova Marx[92].

È merito di Fichte, tuttavia, l'aver identificato, nelle linee essenziali, le contraddizioni del cosmo capitalistico *in statu nascendi* (assolutizzazione dell'economico, disaggregazione sociale, individualismo anomico, agnosticismo metafisico, ecc.), proponendo, con l'enfatizzazione del ruolo della

prassi dell'umanità socializzata, una possibile via di fuga affidata esclusivamente alla libertà umana e non certo a inesistenti leggi meccaniche della storia.

In Fichte non meno che in Hegel e in Marx, l'idealismo matura come acquisizione della consapevolezza che il sistema delle mediazioni sociali in cui si cristallizza la strutturazione della società, lungi dal presentare lo statuto della morta positività propria di una "cosa in sé", è il prodotto sempre riprodotto dell'attività sociale degli uomini (è l'Io visto come a sé oggettivato, è la *Tat-Handlung* considerata come *Tat-Sache*): con le parole di Gentile, "i fatti umani sono opera dello spirito, che pertanto non può non ritrovarvisi"[93].

Il presupposto fichtiano *kein Objekt ohne Subjekt* diventa, allora, il codice segreto della concezione sociale e politica dell'idealismo, nonché della sua soggettività pratica quale si è manifestata in forma archetipica con la Rivoluzione. In Fichte, ben prima che in Hegel, troviamo codificato un processo dialettico in cui l'umanità pensata come un unico soggetto agente *(Ich)* si crea e si ritrova in ciò che ha creato, acquistando auto-coscienza: si tratta di un processo dialettico ritmato da alienazione, disalienazione e acquisizione dell'autocoscienza tramite la prassi. La modalità fondamentale di questo processo resta la possibilità e, con essa, la libertà dell'azione ad opera della "società, il gran soggetto della prassi nella storia"[94]. Come suggerito da Gentile, lo stesso Marx, in quanto formatosi alla scuola di Fichte e di Hegel, "non seppe dimenticare che non v'ha oggetto, senza un soggetto che lo costruisca; né seppe dimenticare che tutto è in perpetuo *fieri*, tutto è storia"[95] determinata dall'agire umano.

Come sul piano gnoseologico si muove dalla convinzione che l'oggetto esista indipendentemente da noi, per poi acquisire coscienza del fatto che esso sussiste sempre e solo nella soggetto-oggettività (la *Subjekt-Objektivität des Ich* annunciata da Fichte in una lettera a Schelling del dicembre del 1800), cioè nell'atto del pensiero che, pensandolo, lo pone, così sul piano storico si procede dalla convinzione che il

mondo oggettivo si dia in forma autonoma rispetto a noi (come "oggettivamente oggettivo") per poi acquisire gradualmente coscienza, tramite la mediazione temporale, dell'oggettività non oggettiva di quel mondo, ossia del suo esistere come mediato dal porre sociopolitico, e dunque della possibilità concreta di mutarne la configurazione. Il movimento resta lo stesso ed è quello che Gentile, nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, definisce lo "sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell'altro"[96].

Secondo il dettato della *GWL*, porre il non-Io significa, per l'Io, porsi come non-Io, ossia autoestraniarsi: infatti, è solo a sé opponendosi che l'Io diventa Io (per acquisire coscienza di sé, l'Io deve diventare oggetto a se stesso). Quest'ultimo viene cioè pienamente a coincidere con se stesso solo nello sforzo pratico di superare la resistenza da esso stesso posta. La coincidenza con sé - la corrispondenza con il proprio concetto - dev'essere guadagnata tramite l'agire, e non può essere assunta come irenica condizione originaria di cui godere inerzialmente.

La sintesi diventa, dunque, *opposizione* e, insieme, *identità degli opposti*, ossia riconquista - mediata dall'agile - dell'unità perduta. In questo senso, rimpianto della *GWL* non è solo gnoseologico (tematizzando la conoscenza come atto che pone in unità il soggetto e l'oggetto, il pensante e il pensato), ma anche pratico e, di più, *geschichtsphilosophisch*, essendo la codificazione del processo del diventar-uomo-dell'uomo nella storia, nell'inscindibile unità soggetto-oggettiva: il soggetto diventa oggetto a se stesso, dapprima non riconoscendosi in questa propria oggettivazione (e, dunque, alienandosi), per poi acquisire gradualmente coscienza del carattere soggettivo dell'oggetto come esito del proprio porre. Di qui, appunto, con Gentile, il processo - che è sia storico, sia gnoseologico - del "ritrovarsi nell'altro, o conoscere l'oggetto come soggetto, e risolverlo in questo"[97].

La stessa concezione *transzendentalphilosophisch* della conoscenza come "agire" (*Tun*) rivela l'incancellabile trac-

cia del primato del pratico sul teoretico (è solo sul piano della praticità che si può rendere conto della ragione nella sua unitarietà). L'esempio che, negli sviluppi della *WL*, addurrà Fichte è quello della vista: concepire il vedere significa, insieme, "farlo", ossia vedere concretamente, in modo attivo. Nel vedere *in actu*, ossia nell'"atto in atto" della visione, teoria e prassi del vedere coincidono nell'atto della visione, in cui soggetto e oggetto sono portati all'unità assoluta: secondo la *WL* del 1804, "il vedere non si lascia affatto porre altrimenti che esistendo come immediatamente vivo, energico e attivo"[98]. La prassi della ragione si dà, anzitutto, come esistere della ragione stessa come *intelligere in actu*, giacché il conoscere stesso è attività agente, che pone insieme il soggetto e l'oggetto nell'unità dell'atto conoscitivo: "per l'idealismo l'intelligenza è un agire, e assolutamente niente più"[99], essendo la ragione non una cosa, ma un *Tun*, un "fare", *eine Handlung*, ma poi anche un *Actus der Spontaneität.*

L'oggetto non è un dato, ma un prodotto attivo dell'attività sintetica del soggetto che si pone a sé contrapponendo l'oggetto: la ragione, dunque, è pratica perché il fondamento del sapere è un'attività ponente (essendo la teoria un'attività pratica la cui origine sta nell'atto di posizione dell'Io) e, insieme, perché il sapere dipende dalla libertà[100]. L'atto pratico del nostro pensiero coincide con il soggetto che risolve in sé l'oggetto come processo costruttivo condotto dal soggetto stesso, che, per oggettivarsi a se stesso, deve polarizzarsi in pensante e in pensato grazie al concreto atto di pensiero che istituisce la polarità.

Il tema, già al centro della *GWL*, trova la sua più coerente declinazione nella *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (= *WLNM).* Qui Fichte mostra *more geometrico* come il mondo oggettivo si risolva nell'attività del pensiero del soggetto, nella consapevolezza che tutto ciò che si può pensare presuppone l'atto del pensiero, l'azione del conoscere: "la base di ogni coscienza deve nascere mediante l'agire"[101]. Il conoscere, dunque, non come inerte contemplazione dell'essente

quale presupposto del pensiero, bensì come azione creatrice e cosmogonica, che, ponendosi, pone anche il mondo oggettivo nell'atto del conoscere[102]. Lungi dall'essere il presupposto del pensiero, il non-Io ha il pensare quale presupposto. Procedendo in modo trascendentale e facendo sorgere geneticamente il proprio oggetto nella forma della *Vorstellung des Vorstellenden*[103], la *WL* si regge sul principio trascendentale per cui l'esperienza come fatto si risolve nell'atto che produce attivamente il fatto dell'esperienza.

Come suggerito da Frederick Neuhouser[104], se tra il 1790 e il 1793 Fichte pensa che pratico e teoretico siano compatibili e tra il 1794 e il 1797 li fa derivare da un unico principio, con la *WLNM* subentra una nuova prospettiva: pratico e teoretico presentano un'identica struttura, essendo entrambi centrati sull'attiva libertà ponente l'oggetto. Con le parole della *WLNM:* "l'io si pone semplicemente, cioè senza ogni mediazione. È insieme soggetto e oggetto. L'io diviene solo col porre se stesso, non è prima già sostanza, ma il porsi come ponente è la sua essenza"[105]. Secondo quanto già chiarito dalla *GWL,* l'Io, ponendosi, si contrappone un non-Io: l'*Ich* si pone allora come *pensante* e come *pensato*, come soggetto attivo e come esito dell'attività del pensare (non abbiamo mai coscienza di un oggetto esterno e autonomo, ma sempre del pensiero oggettivato come pensato).

Nella *Bestimmung des Menschen* (= *BM)* del 1800, il tema del conoscere come azione viene declinato a partire dall'assunto secondo cui il pensare è l'"atto del tuo spirito"[106] *(Act deines Geistes)* che genera la coscienza dell'oggetto. Quest'ultima, allora, "non è che la coscienza del tuo porre un oggetto"[107]: l'Io, di conseguenza, è soggetto e, insieme, oggetto, ossia soggetto-oggetto nel senso di un sapere in sé ritornante, che si pone contrapponendosi un oggetto e che ha, quale condizione della coscienza, l'apparire del soggetto e dell'oggetto come distinti nell'atto in sé unitario del pensare. Intuendo l'oggetto, l'io intuisce in pari tempo se stesso come attivo.

Secondo il tema della *GWL* già precorso nella *Rezension des Aenesidemus*, ogni fatto della coscienza rimanda a un atto che lo precede: perfino il principio di identità A = A come "fatto della coscienza" presuppone l'atto del pensiero che lo pone. *Es giebt kein Seyn ausser vermittelst des Bewusstseyns*[108] : non si dà alcun essere se non tramite la mediazione della coscienza, in quanto tutto ciò che è, è tramite la coscienza, tramite l'atto che lo pone come oggetto ("ciò ch'è fuori di noi in generale sorge per noi solo mediante la nostra coscienza"[109]).

Di qui, appunto, quella che Gentile chiama l'"impossibilità di trascendere il pensiero"[110], perché l'oggetto, anche se pensato come indipendente dalla coscienza, è pur sempre pensato e, dunque, è un *obiectum mentis.* Il dogmatismo della cosa in sé risulta, pertanto, aberrante, perché postula un non-Io esistente fuori dal nostro pensiero (ossia esterno al circolo della coscienza): un non-Io che, in quanto tale, è già da sempre pensato, e dunque sempre da capo interno al circolo coscienziale. Pensare un non-Io esistente in forma autonoma rispetto al pensiero equivarrebbe a pensare qualcosa che è fuori dal pensiero, il che è del tutto paradossale (è *ein nicht-Gedanke,* secondo la formula della *Rezension des Aenesidemus*[111]).

Ogni atto del nostro pensiero presuppone, dunque, il pensato e il pensante, e più precisamente il pensiero (soggetto) che si fa pensato (oggetto), diventando oggetto a se stesso nel circolo coscienziale: ogni atto del pensiero si regge, pertanto, sull'indissolubile unità di entrambi - pensante e pensato - nell'atto del pensiero pensante, in una completa negazione di ogni realtà sottratta all'attività del soggetto che la pensa (non c'è essere se non nell'atto di coscienza che lo pone come tale). Io e non-Io si danno sempre, pertanto, nello spazio di una relazione di opposizione e di identità, per cui il non-Io è posto come opposto all'Io e, insieme, come coincidente con esso (la coincidenza *subjektobjektiv).* Tutto ciò che è, è per l'Io: esiste, cioè, come pensato di un pensante. Per

l'idealismo trascendentale, la verità dell'oggetto sta nel soggetto che pone la dualità tra soggetto e oggetto e, insieme, la risolve nell'unità in atto del pensare; là dove, per il dogmatismo, soggetto e oggetto sono intesi come presenze autonome e indipendenti. Con le parole del *NR*:

> Il filosofo trascendentale deve assumere che tutto ciò che è, è soltanto per un io, e che tutto ciò che deve essere per un io, può esserlo soltanto mediante l'io. L'intelletto comune invece dà a ciò che è e all'io una esistenza indipendente. Afferma che il mondo sempre sarebbe, anche se lui non fosse[112].

Il non-Io, ancora una volta, esiste come esito deiratto di posizione dell'Io stesso, che si pone a sé contrapponendo un oggetto: il dogmatismo - *philosophia pigrorum* - vede solo l'oggetto, obliando l'atto che lo pone, e dunque il soggetto che lo pensa, e, per questa via, non perviene alla pienezza dell'autocoscienza e resta paralizzato al momento dell'opposizione. Si ha così, come commenterà Gentile, la "situazione, per cui da un lato c'è l'intelletto, dall'altro la cosa; e poiché la cosa è tutto, l'intelletto allora è nel vero quando si adegui alla cosa"[113]. Se il "logo astratto" si ferma all'opposizione di Io e non-Io, il "logo concreto" dell'idealismo perviene al nesso soggetto-oggettivo, cogliendo nell'atto del pensiero che istituisce l'opposizione e, insieme, l'identità di pensare e pensato: per il logo concreto non esiste oggetto indipendentemente dall'atto che lo pone contrapponendolo al soggetto. Si ha così, con la grammatica di Gentile, la distinzione tra l'idealistico "spirito produttore del suo mondo" e il dogmatico "spirito spettatore passivo del suo mondo"[114], ossia, da una diversa angolatura, tra la verità filosofica e la certezza scientifica.

Nell'autocoscienza, dunque, il soggetto oppone sé come oggetto (come pensato) a sé come soggetto (come pensante), sdoppiandosi e poi ritrovando se stesso come unità (l'atto del pensiero) nella duplicità (la divisione tra soggetto e oggetto). L'atto della coscienza pone l'oggetto in una molteplicità di oggetti e, insieme, ne risolve la molteplicità e og-

gettività nell'unità del soggetto ponente (essendo "uno quindi, se guardato nell'atto suo, molteplice, come natura, se guardato nel suo prodotto"[115]). La molteplicità del pensato si risolve nell'unità del pensare, giacché, come pensato del pensare, il pensare diventa molteplice (nella forma dei "fatti" del pensiero), ma tale molteplicità del pensato rinvia all'atto del pensare che la pone e senza il quale non sussisterebbe. Tesi, questa, che sarà anche al centro della dialettica attualistica di Gentile: "osservandoci dentro, non troviamo mai se non l'attualità dell'Io, unica, indivisibile, immoltiplicabile; e la molteplicità è sempre nell'oggetto che l'Io contrappone a sé"[116].

È in questo senso che, come precisa la *WLNM*, "l'io è nello stesso tempo soggetto ed oggetto"[117], "ed è dunque il nonio necessariamente un altro modo di intuire dell'io"[118], il quale, nel non-io, pensa a se stesso non come pensante, ossia come attività (*Tat-Handlung*), ma come pensato, ossia come esito dell'attività (*Tat-Sache*). L'identità soggetto-oggetto viene dunque declinata, in sede gnoseologica, nella forma per cui tutto ciò che è, si dà mediato dalla coscienza, e pertanto nell'atto del pensare proprio del soggetto che si pone come ponente sé e l'oggetto, in un processo proiettato sul piano della pura immanenza (non vi è alcunché che trascenda l'atto del pensiero, attualità sempre rinnovantesi). Non esiste mai il soggetto come tale, a prescindere dall'oggetto, proprio come non esiste mai l'oggetto in forma autonoma, come presenza indipendente dal soggetto: a esistere è sempre e solo l'atto concreto che pone entrambi nella loro relazione soggetto-oggettiva, tale per cui l'oggetto esiste come posto dal soggetto che si pone a sé contrapponendo l'oggetto.

Tutto quello che è, è in virtù dell'atto del pensiero che lo pone, giacché non si dà alcunché fuori dalla coscienza, ossia esternamente rispetto all'atto del conoscere: con il lessico di Fichte, il soggetto si pone come determinante l'oggetto e, per acquisire coscienza di sé, deve acquisire coscienza

dell'oggetto come altro da sé (l'autocoscienza si dà come coscienza del sé ponente l'oggetto, ossia come pensiero su di sé ritornante). Come Fichte già aveva precisato nelle *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie,* "per diventare coscienti del proprio Io si deve poterlo distinguere da qualcos'altro, che sia non-Io. Deve perciò essere possibile diventare coscienti anche di un nonio"[119]. È impossibile concepire una realtà autonoma, in sé esistente, che non sia la realtà stessa del pensare: quand'anche immaginiamo una realtà di quel tipo, ossia indipendente da noi, per pensarla dobbiamo ineludibilmente ricorrere all'atto del pensiero che la pensa come tale.

Ancora una volta, non si dà alcuna realtà fuori dall'atto del pensiero che la pone. Così la *WLNM*: "mi pongo semplicemente, ossia: sono cosciente di me, prima come oggetto, poi come soggetto, il cosciente. Io sono la stessa e medesima cosa, il trovato e il trovante"[120], il pensato e il pensante, il soggetto e l'oggetto, la coscienza e l'autocoscienza. Di conseguenza, "fare ed essere sono del tutto la stessa cosa, solo considerata da punti di vista diversi"[121], ossia come *atto* (Fazione del soggetto che pone l'oggetto) o come *fatto* (l'oggetto come esito del porre del soggetto). Più precisamente, l'acquisizione di coscienza di sé come soggetto attivo dev'essere mediata dall'acquisizione di coscienza dell'oggetto come prodotto della propria azione (non v'è autocoscienza senza coscienza), nella forma dell'attività su di sé ritornante[122]: "io mi posso solo autosservare per mezzo dell'osservazione di un oggetto"[123]. E ancora: "Fio si trova significa: Fio trova questo autodeterminarsi, questo trasformarsi in un determinato"[124].

Il *Dogmatismus* della cosa in sé, con il suo corollario del soggetto passivo e contemplativo, viene così sostituito dal *transzendentaler Idealismus* del soggetto liberamente ponente sé e l'oggetto: dire che "nulla è se non nella coscienza"[125] equivale a sostenere che tutto è in forza dell'azione del soggetto, e più precisamente nell'atto che pone sinteticamente l'oggetto e il soggetto nella loro inscindibile unità[126]. Con la

grammatica di Gentile - *Fichte redivivus*[121] -, alla "dialettica del pensato", che immagina un mondo già determinato che deve essere rispecchiato *sub specie mentis* (presupponendo al conoscere il conosciuto), si contrappone la "dialettica del pensare", che "non conosce mondo che già sia"[128], poiché sa che l'oggetto esiste nell'atto del soggetto che lo pone pensandolo (la realtà si dà sempre solo nell'atto del pensiero che la pone). La "dialettica del pensare" pensa il pensato come risultato dell'azione del soggetto (Fatto del pensiero che pone l'oggetto): l'oggetto è il soggetto stesso visto come pensato e non come pensante.

Il pensiero, ancora una volta, non come *pensato* (come oggetto dato) ma come *pensare* (prassi attiva), in quanto la realtà non si concepisce mai se non in relazione con l'attività pensante per cui è pensabile, ossia come esito dell'agire del pensiero. Il pensiero è sempre "atto in atto", nel senso che il pensato è tale sempre in relazione all'atto del pensiero che lo pone come pensato (contrapponendo pensante e pensato nel circolo della coscienza). L'idealismo, allora, si configura come negazione non già del reale, bensì di ogni realtà assunta come data *a priori*, a prescindere dal soggetto (tanto in ambito gnoseologico, quanto in ambito pratico-politico). Non vi è realtà che sia presupposta al fare (del pensiero in ambito gnoseologico, della prassi sociale in ambito socio-politico), essendo il fare il presupposto di ogni realtà.

Il pensiero consiste, di conseguenza, nell *'affermazione* che il soggetto fa del suo oggetto, ponendolo. Per questo motivo, il pensiero come azione ponente è già esso stesso libertà ponente l'oggetto e non passività rispecchiante un presunto oggetto astrattamente dato. Se per il realismo dogmatico esiste una realtà a sé, astratta dal pensiero, alla quale il pensiero deve conformarsi, per l'idealismo è inconcepibile "una realtà che non sia la realtà stessa del pensiero"[129], ossia una realtà indipendente dalla nostra attività ponente. Così in Gentile: "la vera realtà non è se non quella che si viene realizzando per opera dell'attività pensante. Non c'è modo, in-

fatti, di pensare nessuna realtà, se non si mette a base d'ogni realtà il pensiero"[130] come atto-inatto: se il pensare è l'agire dello spirito, ne segue che la vita dello spirito non è contemplazione inerte o pigro rispecchiamento di un mondo già fatto; è, ancora una volta, libera azione ponente e cosmogonica, in una vera e propria "indiscernibilità del nostro sapere dal nostro fare"[131].

Con la *WLNM*, "non v'è nulla fuori di me, nessuna cosa in sé, solo io stesso posso divenire oggetto della mia coscienza. Questa è la massima fondamentale ed è lo spirito più profondo dell'idealismo trascendentale"[132]. Quando penso, infatti, non penso solo l'oggetto, ma penso anche a me stesso che penso l'oggetto: abbiamo sempre coscienza delle cose e, insieme, coscienza di noi stessi che abbiamo coscienza delle cose; la coscienza, di conseguenza, è indisgiungibile dall'autocoscienza (l'Io penso che, kantianamente, accompagna tutte le mie rappresentazioni). Quando pensiamo che esista un oggetto esterno da noi indipendente, semplicemente ci obliamo di noi stessi come ponenti nella coscienza tale oggetto, ossia ci dimentichiamo dell'atto del pensiero con cui tale oggetto è posto in essere: la coscienza si accompagna sempre all 'autocoscienza, ogni *conceptus* è sempre anche un *conceptus sui*, e, dunque, il sapere dell'oggetto è sempre mediato dal sapere di sé del soggetto. Come scrive Gentile, "non si può concepire coscienza che non sia radicalmente autocoscienza, e nulla si può conoscere se chi conosce non ritrovi se stesso nell'oggetto conosciuto"[133].

Non vi è atto del pensiero in cui non vi siano il pensato e il pensante, in un nesso soggetto-oggettivo per cui uno dei due termini non esiste senza l'altro e, insieme, non esistono se non nell'atto che li pone. Il "pensiero pensante" è, con la sintassi di Gentile, la verità del "pensiero pensato". Il rapporto del soggetto con l'oggetto implica unità e dualità e, insieme, il loro superamento come momenti astratti e dileguatesi : si tratta, infatti, di un rapporto di sintesi apriorica per cui l'atto del pensiero è unitario e si realizza nell'opposizione di

soggetto e oggetto, di sé e di altro da sé all'interno del circolo coscienziale[134].

È merito di Gentile l'aver sottolineato, nel suo studio sulla filosofia della prassi marxiana, il nesso simbiotico tra piano *gnoseologico* e piano *socio-politico* nell'idealismo sia hegeliano, sia fichtiano: in ambito gnoseologico, esso "ben comprese una verità indiscutibile: esser la conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria"[135], un "atto-in-atto" di posizione di sé e dell'oggetto; in modo convergente, sul piano socio-politico, per l'idealismo "la prassi è attività creatrice", "è sviluppo necessario, perché procede dalla natura dell'attività, e s'appunta nell'oggetto, correlato e prodotto dell'attività. Ma questo oggetto che si vien facendo per virtù del soggetto, non è se non una duplicazione di questo, una sua proiezione di se stesso"[136], una sua materializzazione pratica, l'esito dell'azione del soggetto, sempre sottratto al dogmatismo di chi lo assume come definitivo o intrasformabile.

L'oggetto - in ambito sia gnoseologico, sia socio-politico - non coincide con una mera presenza autonoma e a sé stante che dev'essere gnoseologicamente accertata e politicamente conservata: viceversa, si identifica con una libera posizione dell'attività del soggetto, ossia con l'esito sempre riprodotto della sua azione, dando luogo, sul piano gnoseologico, al conoscere come azione in atto e, sul piano politico, alla prassi trasformatrice come modalità di azione volta a rendere l'oggettività via via più conforme alla soggettività agente.

Nella *WLNM* non meno che nella *GWL,* il primato dell'atto sul fatto, dell'agire sull'essere vale - è bene insistervi - tanto sul piano gnoseologico, quanto su quello pratico e socio-politico: il principio dell'idealista - precisa Fichte - "non è qualche cosa di dato, ma è trovato da un atto libero di attività, nella libera azione dell'autoporsi"[137], nella prassi che determina sé e l'oggetto (e che deve determinare sé determinando l'oggetto). La *WLNM* è costellata di passaggi che adombrano l'unitarietà del piano teoretico, di quello pratico e di quello

socio-politico sotto il primato dell'azione determinante l'oggetto: "in generale non so nulla immediatamente dell'oggetto: so solo del mio fare, ed in virtù di un certo modo di vedere il mio fare, ottengo l'oggetto"[138]. E ancora: "il non-io è il determinabile continuo in ogni determinazione, che esso riceve in virtù della libertà dell'io"[139], assunta, quest'ultima, come fondamento tanto della conoscenza, quanto dell'azione sociale.

Non stupisce, allora, che in Fichte sia già attiva l'idea - che sarà anche di Hegel e di Marx - per cui il raggiungimento della razionalità da parte della coscienza del singolo consiste nel fatto che il soggetto riconosce gradualmente il vero carattere della società e della storia come un prodotto comune delle oggettivazioni della prassi del genere umano socializzato (la Sostanza pensata come Soggetto, secondo la grammatica della *Vorrede* dell'hegeliana *Phänomenologie*; il non-Io concepito come risultato della prassi dell'Io, in accordo con la *WL).* È come se la coscienza individuale si orientasse in un mondo sociale alienato dalla stessa attività umana e non fosse ancora pervenuta alla comprensione del fatto che l' *oggettività non oggettiva* di questo mondo è il prodotto dell'alienazione posta in essere dal genere umano stesso, che dunque può porvi rimedio tramite quella stessa prassi che l'ha creata[140]. I rapporti economici, l'ordine sociale, i nessi giuridici, le istituzioni politiche non sono "cose'', oggetti a sé stanti e tali da dover essere semplicemente contemplati nella loro datità: essi sono il frutto dell'attività oggettivante degli uomini e, in quanto tali, non hanno nulla di definitivo o di fatale.

Con la grammatica dell'attualismo gentiliano, se per il "logo astratto'' l'oggetto in generale è una realtà a sé stante, astrattamente esistente, per il "logo concreto" non vi è oggettività senza soggettività ponente, e questo sui due piani interconnessi della gnoseologia (l'oggetto si dà sempre nell'incontro dell'oggetto con il soggetto, e, dunque, nell'atto del pensiero che lo pensa e lo pone) e della politica (non vi è oggettivazione umana sciolta dalla prassi del soggetto agen-

te). Con le parole di Gentile, "l'esperienza come fatto si risolve nell'atto che genera questo fatto dell'esperienza"[141], ossia nella libera azione che pone in essere l'oggetto conosciuto, sul piano gnoseologico, e la società esistente, sul piano socio-politico (è in forza di tale unità dei due piani, resa possibile dall'azione come fondamento comune, che Fichte scrive un'etica e un diritto naturale "secondo i princìpi della *WL*").

Il concetto di "alienazione" *(Entfremdung),* come vedremo, è già pienamente sviluppato da Fichte. Esso coincide con il processo, socialmente condizionato, con cui il soggetto oblia l'oggettività non-oggettiva dell'oggetto, ossia l'esistere di quest'ultimo come esito di una posizione ad opera del soggetto stesso come inesauribile attività determinantesi nella prassi: secondo quanto esplicitato da Fichte nel *NR* del 1796-97, "dato che non c'è alcuna passività nell'Io, né ce ne può essere, egli giunge necessariamente al risultato che l'intero sistema degli oggetti per l'Io deve essere prodotto dall'Io stesso"[142], dalla sua libertà pratica, in antitesi con la prospettiva dogmatica che fa del mondo oggettivo una potenza autonoma che deve essere semplicemente accertata gnoseologicamente e conservata politicamente.

Quelle che per la prospettiva dogmatica sono cose rigide, immutabili, date a prescindere dall'attività umana, sono in verità, per l'idealista, processi posti in essere come oggettivazioni del soggetto sociale: in altri termini, sul piano dell'ontologia dell'essere sociale, *Subjekt-Objektivität* significa che l'oggettività degli oggetti è un prodotto del soggetto e che, dunque, si dà identità tra il soggetto (l'umanità pensata come un unico Io) e l'oggetto (la storia intesa come il teatro delle sue oggettivazioni). Con le parole del fichtiano *NR*, "l'oggetto ha il proprio fondamento esclusivamente nell'agire dell'Io, e soltanto da questo è determinato''[143]. E ancora:

> L'Io stesso fa l'oggetto, mediante il proprio agire; la forma del suo agire è essa stessa l'oggetto, e non si deve pensare a nessun altro oggetto. Ciò il cui modo di agire diventa necessariamente un oggetto, è un lo, e l'Io stesso non è nient'altro che ciò il cui mero modo di agire diventa un oggetto[144].

E in questa *ontologia della prassi* volta a dimostrare la non-oggettività (e, dunque, il carattere non fatale) del mondo oggettivo che deve essere individuata la cifra dell'idealismo fichtiano, nonché la radice stessa della filosofia della *praxis* marxiana al centro delle undici *TH.* La fichtiana *Tathandlung des Ichs* è condizione di possibilità della realtà perché non esiste mai l'oggetto senza il soggetto, tanto nel senso *gnoseologico* (l'oggetto ci si dà sempre tramite la mediazione attiva del soggetto, ossia nella coscienza, come atto del soggetto che si pone a sé contrapponendo l'oggetto), quanto nel senso *sociale* (le oggettivazioni sociali esistono sempre in forza di un atto del soggetto che le ha poste), quanto, ancora, in quello *storico* (non si danno accadimenti che non siano il prodotto della libera prassi umana): è, in ogni caso, la libertà la fonte di ogni *Gegenstand*, ed è anche in questa luce che si comprende in che senso Fichte qualifichi il proprio sistema come *System der Freiheit.*

Il *Gegenstand* è posto in essere come risultato della libertà e, insieme, come condizione per il suo sempre rinnovato esercizio (non si dà, per Fichte, libertà "in astratto", ma sempre solo nella concreta prassi che opera su oggetti realmente dati in quanto posti dall'agire stesso). Fichte sceglie di chiamare *nicht-Ich* l'oggettività per sottolineare come tutto ciò che si percepisce, si pensa e si avverte come autonomamente esistente, si dà sempre e solo tramite la mediazione del soggetto e attraverso le sue leggi (e, dunque, in modo condizionato dall'Io stesso[145]). Tutto ciò che è, si dà sempre nell'Io, che lo pensa come altro da sé, come non-Io. È in questo senso che, in riferimento al proprio pensiero, Fichte sostiene che "la filosofia trascendentale mette l'uomo sui suoi piedi''[146], responsabilizzandolo e rendendolo libero artefice della sua vicenda storica, al riparo dagli automatismi e dalle presunte leggi oggettive della storia. Liberata dal dogmatismo della cosa in sé, la svolta trascendentale, mostrando come il soggetto costruisca l'oggetto, diventa la base dell'ontologia della prassi fichtiana, che deduce l'essere dal fare, l'oggetto dall'attività del soggetto.

È qui chiaramente modulata da Fichte, tramite l'ontologia della prassi, una reazione filosofica contro il fatalismo destinale con cui l'"anarchia del commercio'' non ha smesso di imporsi e di autocontrabbandarsi ideologicamente. Come l'oggetto esterno è una costruzione della "mediatezza del porre", ossia è una costruzione trascendentale del soggetto, analogamente l'oggettività sociale è essa stessa una costruzione pratica del soggetto sociale: in entrambi i casi, l'oggetto non esiste mai se non perché posto dal soggetto, a cui spettano preminenza, autonomia e libertà incondizionata. Il mondo storico in cui si è proiettati è esso stesso l'esito di un'attività comune degli uomini e, come tale, può essere trasformato in vista di una razionalità ulteriore che ancora manca.

È certo in Hegel e in Marx che la contraddittorietà della società capitalistica raggiunge il suo livello di massima coscienza e diventa consapevole di sé come problema filosofico per eccellenza[147]. E, tuttavia, già in Fichte, in cui pure la comprensione dei problemi della società capitalistica è indubbiamente meno raffinata e consapevole, troviamo in forma ancora più radicale che in Hegel e nello stesso Marx l ' *inconciliazione,* il rifiuto dell' *Anpassung,* il rigetto fermo e risoluto della propria epoca come rovesciamento delle potenzialità ontologiche del genere umano: in Fichte, è limpidamente presente la comprensione della feticizzazione capitalistica del mondo socio-politico, e tutta la sua filosofia è una rivolta titanica contro il fatalismo del mondo sociale, contro la feticizzazione dell'essere sociale in "cosa in sé", in morta positività reificata e reificante. L'idealismo trascendentale conduce l'uomo alla consapevolezza che "ha prodotto da se stesso tutto ciò che crede di percepire fuori di sé"[148], e che dunque - ancora una volta - l'oggettività-data non si configura come un *Ding an sich,* bensì come un non-Io, come il risultato sempre di nuovo trasformabile della prassi dell'Io.

Il nesso che lega il filosofo di Rammenau al cosmo capitalistico è, di conseguenza, quello di un rifiuto radicale e incondizionato, che si concreta nei due momenti interconnessi

dell'elaborazione di un'*ontologia della prassi* come via per superare attivamente l'oggettività alienata del mondo storico e di un *comunitarismo cosmopolitico* come rifondazione su basi veritative del vivere sociale avente quale riferimento l'umanità pensata trascendentalmente come un unico *Ich.* Il non-Io risulta funzionale all'emancipazione del genere umano e al suo processo di autocostituzione pratico-immanente come conformazione alla genericità mediata dalla prassi e, insième, come sempre più approfondita autocoscienza del genere umano come un unico soggetto: "il non-io lo si vede mediante l'azione e con l'azione. In sé quindi il non-io, o la cosa in sé, non sono niente, solo in relazione all'azione sono qualche cosa"[149], nel duplice senso che è l'azione a porli e, insieme, acquistano un significato solo se rettamente intesi come ostacoli funzionali all'esercizio sempre reiterato della prassi del genere umano in cerca della corrispondenza con il proprio concetto.

Il passaggio appena richiamato è particolarmente significativo, perché del *Ding an sich* prospetta una concezione praticosociale, non gnoseologica: quello che Kant ha chiamato *Ding an sich,* deve piuttosto essere definito non-Io e assunto come oggetto posto dal soggetto stesso, e dunque esistente non in modo incondizionato, bensì come esito della prassi che l'ha posto e che, per ciò stesso, può liberamente trasformarlo[150]. È, questa, la genesi soggettiva (sociale) del mondo oggettivo. Il genere umano è, allora, per Fichte chiamato a corrispondere a sé, al proprio concetto, secondo le due modalità reciprocamente innervate *a)* della conformazione pratica dell'oggetto al soggetto e *b*) dell'acquisizione dell'autocoscienza, da parte della molteplicità nomade degli io empirici, di essere parti di un'unica soggettività coincidente con il genere umano pensato come un unico *Ich.*

La grandezza e, insieme, il limite della soluzione fichtiana risiedono anzitutto nel fatto che tanto il suo rifiuto radicale del *Nomos* dell'economia, quanto la sua proposta di rifondazione di un nuovo legame sociale sono pensati, per molti

versi, in modo astratto e ideale, in un momento storico in cui non solo la "potenza del negativo" capitalistica non si era ancora dispiegata in forma chiaramente identificabile, ma in cui mancava anche una concreta forza sociale in grado di contrastarla: come ha sottolineato Manfred Buhr, "Fichte cercò la via per porre le sue richieste sociali nella ragione, non nelle reali forze di classe sociali"[131].

La concretezza dell'individuazione delle contraddizioni del cosmo capitalistico convive aporeticamente, in Fichte, con l'astrattezza (storicamente condizionata) delle soluzioni proposte in vista del loro superamento. In coerenza con la figura della coscienza infelice borghese, il particolare a cui Hegel e Fichte dovrebbero empiricamente aderire - la società che elegge l'utile a criterio assoluto - è hegelianamente identificato nella sua contraddittorietà dalla ragione speculativa, che lo contestualizza nel movimento dialettico della Totalità e che, *eo ipso*, ne decifra lo statuto di mera negatività funzionale al dispiegamento della libertà universale di cui quel momento è la negazione e, insieme, la precondizione; e, fichtianamente, è concepito come una oggettività posta in essere dal soggetto stesso, superando la quale egli diventa sempre più cosciente di sé e del proprio obiettivo, l'asintotica approssimazione alla piena corrispondenza con se stesso inteso come un soggetto unitario coincidente con il genere umano.

La *WL* pone un nuovo fondamento veritativo che assume il genere umano come un solo soggetto "singolare-collettivo" che agisce nella storia per diventare cosciente di sé e del proprio fine (il libero sviluppo dei rapporti umani secondo ragione[152]), agendo sul mondo sociale, politico, economico per renderlo conforme alla propria *Ichheit.* Come suggerito da Xavier Léon, "in questa concezione della ragione militante è custodito, in fondo, tutto il segreto della filosofia di Fichte"[153].

2.3 L'epoca della compiuta peccaminosità: anarchia commerciale e lo alienato

Nasce così nel mondo commerciale una lotta perpetua di tutti contro tutti, lotta tra compratori e venditori; e questa lotta diventa sempre più ardente, più ingiusta e più pericolosa per le conseguenze, a misura che la popolazione cresce, lo stato commerciale s'ingrandisce per le acquisizioni che sopraggiungono, la produzione e le arti si sviluppano, e con ciò si aumentano e diversificano le merci circolanti e i bisogni.

J.G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso*

L'uomo diventa uomo solo tra uomini.

J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*

Soffermando ora l'attenzione sui *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (= *GZ)* del 1806, vi troviamo tratteggiato il mondo affiorato dalla Rivoluzione francese nei già richiamati termini di un'epoca della compiuta peccaminosità[154]: la Rivoluzione francese, a cui va il merito di aver rovesciato il dispotismo e di aver debellato il negativo fino ad allora dominante, non è poi riuscita a creare un mondo all'altezza della sua impresa. Essa ha distrutto tutto senza nulla creare, rivelandosi, appunto, *indispensabile* e al tempo stesso *insufficiente*, come Fichte chiarisce nelle successive *Reden an die deutsche Nation* (1808):

Evidente e credo confessato da tutti il fatto che lo sforzo dell'epoca che si chiude mirava a bandire gli oscuri istinti per far trionfare la chiarezza e la conoscenza. Questa mira è stata raggiunta in quanto *ha smascherato il "nulla" finora conseguito (das bisherige Nichts vollkommen enthüllt ist).* Questo impulso verso la chiarezza non deve affatto venir ricacciato indietro, permettendo agli oscuri istinti di tornare a signoreggiare, ma anzi *deve essere ulteriormente sviluppato e portato a un grado superiore (soll nur noch weiter entwickelt und in höhere Kreise eingefuhrt werden*), sicché dopo che si scoprì il "nulla", *appaia anche il "qualcosa ", e cioè una forma di verità posi-*

tiva che ponga un punto di partenza (auch das Etwas, die bejahende und wirklich etwas setzende Wahrheit, ebenfalls offenbar werde)"[155].

Proprio come, in ambito teoretico, la prima *Kritik* kantiana ha avviato la "rivoluzione copernicana" senza però portarla a compimento, così, in ambito pratico-storico, la Rivoluzione francese è rimasta un "processo incompiuto"[156], che deve essere ultimato tramite il ristabilimento di un *nuovo fondamento sociale e veritativo all 'altezza dei tempi*, in grado di contrastare l'endiadi di utilitarismo ed empirismo che signoreggia l'epoca.

Dal mai rinnegato processo della Rivoluzione è, infatti, scaturito un mondo che, svuotato della trascendenza, ha surrettiziamente elevato l'empiria - e dunque il realismo dell'accettazione del mondo nella sua datità - a dimensione dominante, eleggendo come propria filosofia di riferimento "il peggiore di tutti i sistemi filosofici, quello di Locke"[157], basato appunto sull'accertamento empiristico (e, dunque, sull'integrale duplicazione simbolica) dell'esistente: la critica di ogni metafisica del trascendente non è, poi, stata in grado di fondare una nuova "metafisica morale" dell'imperativo categorico, ma si è dialetticamente rovesciata, hegelianamente, dall'ascetismo della morale nel regno animale dello spirito.

Come tratti salienti dell'epoca Fichte individua l'*empirismo* radicale e l' *utilitarismo,* due poli in correlazione essenziale perché basati su un codice rigorosamente individualistico e sul rifiuto della dimensione sociale e comunitaria. Non deve stupire che un mondo che ha liquidato le forme storiche precedenti senza fondare una nuova costellazione veritativa "non possa assolutamente essere né contenere nient'altro che l'accortezza di promuovere il proprio vantaggio personale"[158], dando luogo a quell'utilitarismo "dal punto di vista cosmopolitico" su cui si fonda il nichilismo della globalizzazione del mercato[159], che Fichte stesso, nello *Stato commerciale chiuso*, qualifica come *Anarchie des Handels.* Una tale situazione corrisponde a quella che il giovane Hegel etichetta con la penetrante espressione "tragedia nell'etico":

"ciò che è privo di saggezza, puramente universale, la massa della ricchezza, è l'in-sé; e il vincolo assoluto del popolo, l'eticità, è sparita, e il popolo dissolto"[160].

Utilitarismo, egoismo figlio dell'empirismo, delegittimazione della metafisica come ricerca di un nuovo fondamento per una superiore sintesi sociale rispetto all'atomistica delle solitudini: sono questi i tratti che, nella vibrante condanna fichtiana, rappresentano la forma peggiore della corruzione dell'epoca presente. In particolare, "la fondamentale proprietà permanente e il carattere di una tale epoca è di fare solo per sé e per il suo proprio utile ogni autentico prodotto della medesima, tutto quel che essa pensa e fa"[161]. Nella misura in cui è incardinato sulla programmatica ricerca del l'utile personale ed "empirico", l'utilitarismo non necessita, e anzi scoraggia il più possibile, ogni sistema metafisico: "di qui deriva, come tratto caratteristico di una tale epoca, la magnificazione dell' esperienza come unica fonte del sapere"[162], in quella convergenza di annullamento dello spazio veritativo della filosofia e di rispecchiamento inerte del mondo che caratterizza l'empirismo fin dal suo momento genetico, e che le *TH* marxiane identificheranno come il massimo limite del materialismo feuerbachiano.

Il tema della *perdita di interesse per il problema della verità* come cifra dell'epoca e, insieme, come sorgente della sua adesione supina alla "certezza sensibile" dell'utile, dell'empiria e dell'egoismo possessivo è un tratto comune del pensiero di Fichte e di Hegel: esso spiega, del resto, in che senso entrambi propongano una rifondazione veritativa, filosofica, del vivere comunitario come reazione alla disgregazione sociale imposta dalle logiche scompositive dell'intelletto astratto eretto a criterio ultimo di verità ad opera dell' *Aufklärung*.

Individualità astratte e formali, atomi sociali isolati dall'intero comunitario ad opera della riflessione astratta e del dispositivo alienante del mercato: è questo il desolante scenario offerto dalla *dürftige Zeit* della peccaminosità dila-

gante di un mondo storico che ha dissolto il vivere associato in un aggregato anonimo e amorfo di individualità irrelate e, in modo complementare, ha neutralizzato la stessa possibilità di pensare e progettare un mondo altrimenti strutturato (l'abbandono nichilistico del problema della verità risulta il segreto alleato della delegittimazione mercatistica di ogni fondazione alternativa del vivere sociale): "quest'epoca - si sostiene nei *GZ* - non ha assolutamente un altro tutto e nemmeno è capace di pensarne un altro, eccetto un tutto aggregato di parti ma in nessun modo organico e in sé compatto"[163]. Essa segna, di conseguenza, il punto di massimo allontanamento del genere umano dal pieno dispiegamento delle proprie potenzialità, e nella fattispecie dal proprio "autoriconoscimento" *(Selbstanerkennung)* come soggetto unitario.

Una simile epoca, che, con la sua mistica della necessità, neutralizza il futuro e la categoria ontologica della possibilità e che, in maniera convergente, delegittima sotto i colpi del relativismo il problema della verità come possibile fondamento in nome del quale criticare il presente e agire in vista di un suo trascendimento, non può che rispecchiarsi interamente nell' *esperienza* (l'empirismo come imposizione dell' *aderenza ai fatti* è l'alleato naturale di ogni prospettiva conservatrice) e nell' *utilità* come solo parametro di riferimento del *mos oeconomicus.*

Così, da un lato, viene "elogiata l'esperienza come l'unica fonte possibile di ogni conoscenza"[164], nella riproduzione integrale dell'esistente come esperienza data, e, da un altro lato, in modo simmetrico, cresce smisuratamente F indifferenza verso il problema filosofico della verità, in forza del sopravvento preso da dubbio, relativismo e nichilismo come tratti quintessenziali dell'epoca: "il colmo dell'intelligenza sarà per l'epoca dubitare di tutto e non prendere partito in alcuna cosa, sia a favore che contro: essa riporrà la vera e perfetta saggezza in questa neutralità, in questa imperturbabile imparzialità, in questa *incorruttibile indifferenza verso*

ogni verità (unbestechbare Gleichgültigkeit für alle Wahrheit)"[165]. E ancora, con giudizio ugualmente tagliente: "una tale epoca si interesserà ovunque soltanto di quanto è immediatamente e materialmente utile servendo all'alloggio, all'abbigliamento e all'alimentazione; si interesserà della modicità, della comodità e, là dove essa si smarrisce di più, della moda"[166].

È Fichte stesso, nei GZ, a mostrare l'intima relazione che lega tra loro utilitarismo ed empirismo, adombrando come il secondo sia la forma più coerente e appropriata per lo sviluppo del primo:

> Del tutto naturale che l'innato e saldo intelletto della terza epoca non possa assolutamente essere né contenere nient'altro che l'accortezza di promuovere il proprio vantaggio personale. I mezzi per la conservazione e il benessere della vita personale possono essere rinvenuti unicamente attraverso l'esperienza, poiché né un istinto animale, come nella bestia, né la ragione che ha per scopo soltanto la vita del genere, sono istruttivi in proposito; e di qui deriva, come un tratto caratteristico di una tale epoca, la magnificazione dell'esperienza come unica fonte del sapere[167].

Con un'anticipazione del concetto marxiano di "ideologia", Fichte mostra come la compiuta peccaminosità si manifesti non soltanto nel magnificare l'utile e l'esperienza come valori supremi, ma anche nel presentarli come eterni punti di riferimento dell'uomo ("naturalizzandoli" e rimuovendone il carattere storicamente determinato): l'epoca, infatti, "proverà persino che realmente tutti gli uomini, che hanno vissuto e che vivono, hanno pensato e agito in tal modo, e che non v'è alcun altro impulso nell'uomo oltre quello dell'utile personale, commiserando quelli che ammettono in esso ancora qualcosa d'altro"[168].

È il mondo in cui l'onnipotenza astratta convive dialetticamente con l'impotenza concreta, poiché il singolo individuo si assolutizza in forma autocratica, affrancandosi da ogni residuo comunitario, religioso, veritativo, e insieme, diventa concretamente irrilevante rispetto al meccanismo anomico della produzione autonomizzatasi. Di qui, appunto, la forma alienata che il vivere umano assume nella cornice

dell'anarchia commerciale, configurandosi come atomistica delle solitudini e come aggregato informe delle parti irrelate poste in comunicazione unicamente dalle algide leggi del *do ut des* mercatistico; quest'ultimo è l'"aria vuota" in cui vorticano le solitudini atomistiche che, precipitando nel nulla, si illudono di realizzare la propria individualità nel momento stesso in cui essa viene annichilita, lungo il piano inclinato che porta alla costituzione della falsa universalità della mondializzazione capitalistica. Così i *GZ:*

> Un tutto organico, che proceda in tutte le sue parti da un unico punto centrale e nuovamente vi faccia riferimento, non apparirà mai nelle esposizioni di quest'epoca, ma queste esposizioni somiglieranno a della sabbia lanciata in aria, in cui ogni granello è precisamente per sé anche un tutto, e tutti non sono tenuti insieme che dall'aria vuota[169].

Il congedo di ogni unità organica della comunità, dissolta dall'individualismo anomico, e l'abbandono di un senso complessivo, destrutturato dalle logiche di frammentazione proprie dell'intelletto astratto, procedono congiuntamente, in quanto figli della stessa logica. In Fichte l'ontologia della prassi resta la sola via per superare liberamente il mondo alienato all'insegna del prosaico *perpetuum mobile* del mutamento reificante dell'io in cosa e della cosa in io: in quanto cristallizzazione della prassi dell'Io, il non-Io del mondo sociale compiutamente peccaminoso non è un destino intrascendibile o, in modo simmetrico, un dato di fatto da rispecchiare sul piano gnoseologico. Al contrario, può essere tolto, superato e trasformato ad opera della stessa prassi che l'ha posto in essere e che *nihil a se alienum putat*: secondo quanto precisato nelle *Reden*, "le epoche umane come i rapporti umani sono gli uomini che li foggiano, e nessuna forza all'infuori di essi"[170].

Di questa passione trasformatrice offre testimonianza un passaggio di *Der geschlossene Handelsstaat*, in cui emerge nitidamente il *pathos* emancipativo del filosofo di Rammenau. "Dogmatico" - si sostiene - è colui che accetta l'utilitarismo della "globalizzazione"[171], mentre "idealista" è chi si

sforza di trasformare la realtà, rifiutandosi di accettarla come un dato naturale-eterno e rivolgendosi all'istituto dello Stato come fonte di moralità in un'epoca senza morale:

> *Chi non è pensatore (der Nichtdenker*), ma ha tuttavia buon senso e memoria, comprende lo stato reale delle cose che si presentano ai suoi occhi, e ne prende nota. Egli non ha bisogno di altro, perché deve soltanto vivere nel mondo reale e farvi i suoi affari; e non si sente stimolato a riflessioni, di cui non vede l'immediata utilità. Egli non corre mai col pensiero al di là di questo stato reale, e non ne concepisce un altro; ma per il fatto stesso di essersi abituato a non pensare che alla realtà esistente, nasce in lui, quasi senza che se ne accorga, la supposizione che solo questa realtà esista, e solo essa possa esistere. [...] *La sua malattia incurabile è di scambiare l'accidentale con il necessario (seine unheilbare Krankheit ist die, das zufällige fur nothwendigzu halten)*[172].

In accordo con le linee tratteggiate nelle lezioni del 1794 sulla *Bestimmung des Gelehrten* (= *BG*), per cui la cultura coincide con la capacità di "trasformare le cose al nostro esterno e di mutarle secondo i nostri concetti"[173], e contro l'atteggiamento contemplativo di chi, rapito dal vortice della ricerca dell'utile, pensa, con falsa coscienza necessaria, che l'assetto utilitaristico del mondo sia immodificabile, l'idealista pratico fa valere l'istanza trasformatrice:

> Chi, al contrario, si è abituato non solo a riprodurre nel pensiero il realmente esistente, ma anche a foggiarsi liberamente con il pensiero *il possibile (das Mögliche*), non raramente trova che legami e rapporti delle cose totalmente diversi da quelli esistenti, sono altrettanto possibili, anzi più possibili, più naturali e conformi a ragione; egli trova che i rapporti realmente esistenti sono non solo accidentali, ma qualche volta pure bizzarri[174].

La prassi trasformatrice, l'Io "in tutto e per tutto attivo e puramente e semplicemente attivo"[175], deve operare reagendo alla compiuta peccaminosità dell'epoca, opponendosi alla mistica della necessità strenuamente difesa dai dogmatici e rifondando su nuove basi filosofiche il legame sociale perduto, in un ristabilimento completo dell'egemonia del politico sull'economico e, dunque, della comunità solidale sul pluralismo nomade dell'atomistica delle solitudini.

È questo il compito che, nel 1800, Fichte attribuisce allo Stato commerciale chiuso, inteso non già come mero garan-

te giuridico delle libertà individuali e della fruizione delle proprietà, bensì come attore il cui compito principale consiste nel disciplinamento politico dell'economia in funzione della comunità: ossia nel garantire a ogni cittadino la possibilità di affermarsi tramite il lavoro e di fruire di ciò che gli spetta in quanto membro dell'umanità.

È solo riproponendo l'*egemonia della politica sull'economia autonomizzatasi* che diventa possibile, tramite l'azione dello Stato, garantire l'eguale libertà dei soggetti e il loro libero sviluppo, frenando il movimento nichilistico dell'anarchia commerciale, secondo un tema che attraversa lo *Stato commerciale chiuso* non meno che i *GZ:* "ufficio dello Stato sia prima di tutto di dare a ciascuno il suo, immetterlo nella sua proprietà, e poi di proteggerlo"[176], poiché ripugna alla ragione "che uno possa pagarsi il superfluo, mentre pur uno dei suoi concittadini manchi del necessario o non possa pagarlo"[177].

Non si tratta di uno statalismo autoritario fine a se stesso, in quanto lo Stato è sempre inteso come mezzo per il dispiegamento della libertà comunitaria dell'uomo, in un ristabilimento della supremazia della politica sull'economia autonomizzatasi: "il vero scopo dello stato è di aiutare ciascuno a raggiungere quello a cui, come partecipe dell'umanità, ha diritto, e di mantenerlo in tale condizione"[178]. E ancora: "ognuno deve avere a giusto prezzo tutto ciò che è necessario per i suoi bisogni"[179].

Solo in questo modo, i rapporti sociali, economici e giuridici cessano di essere pensati come cose autonome e tornano a essere concepiti come prodotti dell'azione degli uomini e, di conseguenza, ad essi funzionali, secondo un dispositivo di pensiero che non è poi distante da quello che troveremo in *DK:* "la figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano"[180].

> Come quella nazione libera l'umanità dalle catene materiali, il mio sistema la libera dal giogo della cosa in sé, dalle influenze esterne e, nel suo primo principio, presenta l'uomo come un essere autonomo.
>
> J.G. Fichte, lettera del maggio 1795

> Non tremerai più innanzi a una necessità che esiste solo nel tuo pensiero, non dovrai temere di venir schiacciato da cose che sono i tuoi prodotti.
>
> J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*

Per comprendere nella sua effettiva portata, nonché nella sua genesi, l'ontologia della prassi e la defatalizzazione dell'oggettività del mondo al centro della *WL* e, in seconda battuta, l'incidenza da essa esercitata sul pensiero marxiano, occorre soffermare l'attenzione sulla Rivoluzione francese. Infatti, come sottolineato soprattutto da Buhr[181], nella genesi della *WL* la Rivoluzione ha svolto un ruolo decisivo per la centralità della libertà pratica e dell'indipendenza della soggettività umana; centralità che si traduce nella concezione fichtiana dell'*Ich* come libera azione umana, come origine del mondo oggettivo-sociale, contro le premesse dogmatiche kantiane.

L'opera coraggiosa - dispiegatasi con la catena di eventi innescata dall'89 francese - di un'umanità che lotta per far convergere l'oggettività storica, sociale e politica con la propria soggettività, emancipandosi dall'asservimento e, insieme, lottando per una piena *Anerkennung* di sé come un uni-

co soggetto (contro le tradizionali forme di disuguaglianza giuridicamente sancite), viene tradotta da Fichte in un'ontologia della prassi fondata sulla praticità di una ragione il cui compito primario è di permeare in modo sempre più capillare e pervasivo la struttura del reale[182]. La kantiana *praktische Vernunft* viene da Fichte declinata nella forma di una *revolutionäre Vernunft,* che conforma liberamente, tramite l'azione, il non-Io all'Io. L'idealismo fichtiano si presenta effettivamente come "soggettivo", poiché, secondo la critica dell'hegeliana *Differenzschrift*, "il soggetto-oggetto, si rivela un soggetto-oggetto soggettivo"[183], ossia come l'esito di un'attività pratica del soggetto assolutamente incondizionato e agente in vista dell'adeguamento dell'oggetto al proprio concetto.

A proposito della Rivoluzione francese, tra l'aprile e il maggio del 1795, dopo aver già composto le due *Revolutionsschriften* del 1793, Fichte instaura un celebre raffronto diretto tra le virtù liberatrici del proprio sistema e quelle dell'agire rivoluzionario del popolo francese: "il mio sistema è *il primo sistema della libertà (das erste System der Freiheit).* Come quella nazione *[la Francia]* libera l'umanità dalle catene materiali, il mio sistema la libera *dal giogo delle cose in sé* (*von den Fesseln der Dinge an sich),* dalle influenze esterne e, nel suo primo principio, presenta l'uomo come un essere autonomo"[184], in grado di determinare liberamente sé e il mondo in cui vive.

Sarebbe fuorviante - o, se non altro, unilaterale - sostenere che, nella scoperta fichtiana della libertà pratica, abbia svolto un ruolo decisivo *unicamente* la Rivoluzione francese. È, infatti, noto come il pensatore di Rammenau ritenga originariamente di aver trovato la libertà dell'agire e la praticità della ragione nella riflessione kantiana al centro della seconda *Kritik:*

> Sto vivendo i giorni più felici che mi ricordo d'aver vissuto [...]. Mi sono immerso nella filosofia, cioè nella filosofia di Kant. Vi ho trovato la medicina alla vera radice dei miei disagi, e per di più gioia a non finire [...]. Il rivolgimento che questa filosofia ha operato in me è enorme. Le debbo, in

special modo, il fatto che *ora credo fermamente nella libertà dell'uomo*, e vedo chiaramente che solo presupponendola sono possibili il dovere, la virtù, la morale in generale[185].

Non meno della *praktische Vernunft* kantiana, la Rivoluzione francese ha modellato il pensiero fichtiano, sospingendolo verso l'assunzione dei problemi interconnessi della *libertà* e della *liberazione* come fulcro del proprio filosofare. Prova ne è, del resto, che, con il Kant della *praktische Vernunft*[186], Fichte scopra la libertà umana (superando il proprio iniziale determinismo fatalistico) e, sull'onda degli eventi innescati dall'89 francese, la determini come libera azione pratica che trasforma il mondo, e dunque non più come mera libertà pratica morale del soggetto autonomo e a distanza di sicurezza dall'eteronomia del mondo oggettivo e degli altri enti razionali finiti. Per la *GWL*, "pratico" significa "che tutto deve concordare con l'Io, che ogni realtà deve essere posta assolutamente dall'Io": la praticità della ragione allude alla sua capacità di determinare liberamente l'oggettività sociale, storica e politica.

Come suggerito da Garaudy, "la prassi, per Fichte, nonostante il suo vocabolario kantiano e il suo idealismo, è l' impegno dell'uomo, nella sua totalità, in uno sforzo collettivo per fare la storia, per trasformare la natura e costruire la società"[187], per porre in essere oggettivazioni sempre più conformi alle potenzialità ontologiche del genere umano trascendentalmente pensato come un unico soggetto agente: "non è l'agire a dover essere determinato dall'oggetto - scrive Fichte -, ma, al contrario, è l'oggetto a dover essere determinato dall'agire"[188].

Risulta, allora, fuorviante la tesi di Lukàcs, per cui "nell'idealismo soggettivo ogni interesse si concentra su quel lato della prassi umana che si può riassumere nella moralità in senso stretto"[189]. La *praktische Vernunft* kantiana e la Rivoluzione francese risvegliano Fichte dal "sonno dogmatico" del determinismo a cui aveva in origine aderito[190] (e che rievocherà nella prima parte della *BM*, intitolata *Zweifel*, "dub-

bio") e lo inducono a fondare un'ontologia della prassi incardinata sulla libertà: "in precedenza - scrive Fichte -, sospinto dalla sequenza dei miei ragionamenti, finivo per negare l'intera morale. E poi mi è diventato sempre più evidente che dall'ammettere il principio della necessità di tutte le azioni umane seguono conseguenze dannose anche per la società"[191], prima delle quali l'accettazione passiva ("dogmatica") dell'esistente come immodificabile.

Vera e propria "teoria trascendentale dell'azione"[192], la *WL* viene costituendosi nella forma di un'*ontologicizzazione della Rivoluzione francese*[193], ossia di una trasposizione sul piano ontologico dell'evento storico della Rivoluzione come grandioso superamento, tramite la prassi trasformatrice, delle oggettivazioni dell'Io; ossia come gesto titanico di un'umanità non più intesa come il teatro passivo delle attività dei tiranni, bensì come una *soggettività rivoluzionaria*[194] che opera sulla scena della storia affinché la serie delle oggettivazioni da essa stessa posta in essere venga tolta, trasformata e riconfigurata in vista di un suo graduale adattamento alla ragione della soggettività agente. Con le parole della *BG* del 1794, "la destinazione dell'umanità è l'ininterrotto avanzamento della cultura e l'*ininterrotto dispiegamento omogeneo di ogni disposizione e bisogno (gleichförmig fortgesetzte Entwickelung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse)* dell'umanità in quanto tale"[195].

La stessa *WL* può configurarsi come un guadagno fondamentale in grado di favorire questo processo di emancipazione, a patto che venga recepita e adottata come piattaforma teorico-pratica di riferimento, come - non è esagerato sostenerlo - programma d'azione politica per risolvere le contraddizioni del presente: con le parole impiegate da Fichte nel 1801, nel *Sonnenklarer Bericht*, "una volta che la dottrina della scienza sia accettata e universalmente diffusa tra coloro a cui si rivolge, l'intero genere umano sarà liberato dal cieco caso e per lui non esisterà più il destino. L'intera umanità apparterrà a se stessa, sotto la dipendenza del suo stesso

concetto: essa farà di se stessa ciò che vorrà con libertà assoluta"[196].

Si comprende, in quest'ottica, il nesso che lega la *WL* alla libertà assoluta, e più precisamente all'assolutezza della libertà che si concreta nella prassi storica e che coincide con la genesi del mondo sociale ad opera del fare umano quale si è mostrata nella Francia rivoluzionaria. Seguendo la *GWL*, *Ich* e *nicht-Ich* non sono realtà che si danno in spazi ontologici differenti, come le due *res* cartesiane, emblema del moderno modo - condizionato dalla genesi della produzione capitalistica - di intendere il soggetto e l'oggetto come semplici presenze separate e unite in un nesso di mera determinazione del primo da parte del secondo: al contrario, esistono in una relazione tensionale e dialettica (soggetto-oggettiva) per cui l'una si pone a sé contrapponendo l'altra e sempre di nuovo cerca di rimuòverla per affermare sé e per riconoscersi in questa fatica della prassi. Io e non-Io vengono così a confliggere in modo essenziale, in un'opposizione che non può mai essere "tolta" in assoluto, ma solo su un piano inferiore, ossia come *opposizione limitata*, divisibile, relativa al piano finito del mondo umano: come è noto, il terzo principio della dottrina della scienza formulato nella *GWL* recita che "io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile"[197] *(Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen).*

Nel teatro dello scontro infinito tra i due princìpi assoluti (il primo e il secondo dei *Grundsätze* della *GWL)* viene così a istituirsi uno spazio in cui l'umanità come unione degli "io empirici" può contrastare e togliere sempre di nuovo i "non-io empirici" (le singole oggettivazioni storicamente determinate dalla libera attività degli io), agendo prassisticamente in vista dell'ininterrotta trasformazione del mondo e della sua graduale conformazione alla soggettività umana (in questo risiede la "missione dell'uomo"), secondo quel compito la cui inesauribilità è garantita dal primo e dal secondo principio della *GWL.*

Il terzo principio della *GWL* diventa, così, il fondamento dell'ontologia della prassi fichtiana, mettendo a tema lo sforzo degli io empirici di superare i non-io empirici, in quella lotta dell'umanità - magnificamente espressa dalla Rivoluzione francese - tesa a far sì, tramite la prassi, che le proprie oggettivazioni le corrispondano in misura sempre maggiore e, insieme, che tramite tale opera trasformatrice l'umanità stessa acquisti sempre più coscienza di sé come soggetto unitario (gli io empirici come parti di un Io assoluto). Così Fichte nel 1794:

> Attorno agli individui superiori gli uomini formano un circolo, nel quale colui che ha umanità più alta, si avvicina maggiormente al centro. I loro spiriti tendono a unificarsi e a formare un solo spirito in più corpi. Tutti sono un'intelligenza e un volere e sussistono come cooperatori al grande e unico possibile piano dell'umanità. L'uomo superiore trascina con forza la sua epoca a un gradino più elevato dell'umanità; quest'ultima riguarda all'indietro e stupisce dell'abisso che ha superato. Con braccia da gigante l'uomo superiore strappa via dagli annali del genere umano quello che può afferrare[198].

Come sottolineato da Buhr, "la concezione di Fichte, per cui tutto deriva dalla libera attività creatrice dell'uomo è una convinzione che egli maturò soprattutto in relazione con la sua trattazione della Rivoluzione francese"[199], oltre che dalla scoperta della ragion pratica kantiana; una tesi, questa, che sembra trovare conferma pure presso un autore come Alexis Philonenko, la cui tendenza fondamentale è di disgiungere l'elaborazione teorica fichtiana dal mondo storico che l'ha resa possibile: "nel 1794 per Fichte il senso del mondo, il senso dell'universo è la comunità umana"[200], ossia la concreta vicenda storica di un'umanità pensata come una sola *Ichheit* nella sua inesausta opera di posizione e toglimento di ostacoli, erramenti e oggettivazioni ("l'Io - scrive Fichte - si pone come determinante il non-Io"[201]).

È Fichte stesso, nella già richiamata lettera in cui mostra come il suo sistema sia il primo *System der Freiheit* - secondo l'espressione che, a dire di Luigi Pareyson, meglio di ogni altra compendia la cifra della riflessione fichtiana -, ad ag-

giungere alcuni rilievi particolarmente significativi per quel che concerne il suo rapporto teorico con la Rivoluzione francese:

> Nei numerosi anni in cui la Francia stava usando la forza esterna per ottenere la sua libertà politica, io ero preso da una battaglia tormentata con me stesso e con tutti quei pregiudizi profondamente radicati, ed è questa la battaglia che ha dato vita al mio sistema. Così la nazione francese mi ha assistito nella creazione del mio sistema. Il suo valore mi ha incoraggiato e mi ha dato l'energia di cui necessitavo per elaborare il mio sistema. Infatti, mentre scrivevo sulla Rivoluzione francese ottenni le prime ispirazioni e intimazioni del mio sistema. Così, in un certo senso, questo sistema appartiene già alla nazione francese[202].

Si tratta di un passaggio che avvalora la tesi di Gueroult, secondo cui "Fichte è il solo filosofo il cui sistema abbia subito l'influenza profonda della Rivoluzione come *fatto storico*"[203]. In termini convergenti, Jacques Droz ha scritto che "di tutti gli scrittori tedeschi che specularono sulla Rivoluzione francese, Fichte è, senza dubbio, l'unico che ha riflettuto sull'assunto come 'fatto storico': è la Rivoluzione francese che determinò la sua vocazione intellettuale"[204].

Tramite la mediazione degli eventi della Francia rivoluzionaria, egli perviene alla codificazione dell'attività libera, indipendente e volta all'emancipazione ad opera di una soggettività *(Ich)* che, lungi dal comprendere esclusivamente il singolo individuo agente o un aggregato di io empirici ("il mio Io assoluto non è evidentemente l'individuo"[205]), è il concetto trascendentale del genere umano concepito come un unico soggetto agente in vista dell'autocoscienza di sé come soggetto unitario e, insieme, della conformazione del mondo oggettivo alla ragione umana, secondo "l'esigenza che tutto debba concordare con l'io, che ogni realtà debba essere posta assolutamente dall'io"[206]. Come sottolineato da Garaudy, "identificando a sua volta il fatto storico con l'idea, il principio kantiano dell'autonomia con gli eventi del 1789 e del 1793, Fichte crede che la propria opera sia l'espressione filosofica delle grandi 'gesta' del popolo francese"[207].

In una vera e propria "inflazione idealistica del potere dell'io"[208], come la chiamava Guido Calogero, il principio attivo e *unbedingt* su cui si fonda la *WL* - espresso nella proposizione fondamentale *l'Io pone se stesso* - è esso stesso la codificazione di questo processo temporalmente mediato dell'umanità che si oggettiva liberamente nella sua storia, in un radicale rifiuto del *Dogmatismus* che assume l'Io come posto dal non-Io. E tuttavia, in questo gesto autoctico, in questa libera autoposizionalità, l'Io non è ancora consapevole a sé, giacché ancora non si è prodotta la scissione rispetto al non-Io (per acquisire piena coscienza di sé, l'Io deve diventare oggetto a se stesso, cioè contrapporre sé a sé).

La coscienza non è data, ma deve essere gradualmente acquisita tramite il transito per il negativo della lacerazione, *sub specie temporis,* secondo un processo ritmato da contraddizioni e superamenti prassistici delle medesime, in una dinamica in cui l'unità si frammenta per poi essere riconquistata, più solida, perché mediata dal transito per il negativo. La contrapposizione del non-Io all'Io e, insieme, lo sforzo inesausto teso a superarlo è, allora, la condizione di possibilità perché l'Io acquisti coscienza di sé come pura attività, come prassi inesauribile che si oggettiva - facendosi letteralmente oggetto a se stessa - nella vicenda storica:

> L'umanità è un unico intero organizzato e organizzante della ragione; essa fu divisa in più membri uno indipendente dall'altro, e già l'istituzione naturale dello Stato sopprime provvisoriamente questa indipendenza, e fonde quantità singole in un intero, finché l'eticità fa dell'intera specie un'unità[209].

Secondo il dettato della *GWL,* porre il non-Io significa, per l'Io, porsi come non-Io, ossia autoestraniarsi: infatti, come si è visto, è solo a sé opponendosi che l'Io diventa Io. Quest'ultimo viene cioè pienamente a coincidere con se stesso solo nello sforzo pratico di superare la resistenza da esso stesso posta. La coincidenza con sé dev'essere guadagnata tramite l'agire "conforme al dovere" *(pflichtmässig),* e non può essere assunta come irenica condizione originaria di cui godere

inerzialmente. La sintesi diventa, dunque, *opposizione* e, insieme, *identità degli opposti*, ossia riconquista - mediata dall'azione - dell'unità perduta. In questo senso, l'impianto della *GWL* non è solo gnoseologico, ma anche pratico e, di più, *geschichtsphilosophisch*, essendo la codificazione del processo del diventar-uomo-dell'uomo nella storia come processo di acquisizione di autocoscienza reso possibile dall'agire in vista del superamento degli ostacoli liberamente posti dall'agire umano come condizioni per il raggiungimento della conformità con il proprio concetto. La storia non è altro, allora, che la sequenza di atti liberi con cui l'umanità si sforza di conformarsi al proprio concetto. È qui che, come ha mostrato Giuseppe Duso, affiora "l'umanesimo di Fichte, nel riconoscimento della imprescindibilità della attività responsabile dell'Io al di là della schiavitù di una concezione deterministica"[210].

D'altro canto, per Fichte, l'agire in cui si risolve l'Io risulterebbe vano se non intervenisse su un oggetto esterno e contrapposto all'Io agente, ossia su un'entità che operasse, in pari tempo, da ostacolo, da resistenza e, *eo ipso*, da stimolo all'azione. È, per questa via, postulata la presenza di una contrarietà (il non-Io) che è *contraddizione necessaria*, strutturalmente richiesta, e che è prodotto dell'attività stessa dell' *Ichheit*, e più precisamente dell'attività dell'Io che, nel porsi, si "oppone" per poter esprimere l'attività che esso stesso è e che non potrebbe essere se non la esercitasse su qualcosa di esterno. Il non-Io non è mai veramente estraneo all'Io (essendo *Tat-Sache* della *Tat-Handlung*, il passato dell'Io): è omologo ad esso (in quanto suo prodotto), solo manca di *riconoscimento.* L'*Anerkennung* culminante nella coscienza della coincidenza di soggetto e oggetto (e, più precisamente, nella coscienza della non-oggettività dell'oggetto, ossia nella sua dipendenza assoluta dalla prassi attiva dell'Io, che lo pone, lo toglie, e sempre di nuovo lo pone) è l'esito di un processo che richiede la mediazione temporale come inaggirabile condizione[211].

La scissione deve essere ricomposta tramite l'azione concreta: solo nel processo della sua ricomposizione si acquista l'autocoscienza, prodotto della prassi che agisce sul non-Io per superarlo o, da una diversa prospettiva, per assimilarlo a sé. È, per questa via, riconfermato il carattere eminentemente pratico dell'Io, ossia dell'azione umana come origine del mondo oggettivo dei valori e delle istanze sociali[212], in vista di un sempre più esteso riconoscimento, culminante nell' *Anerkennung* del genere umano come un unico *Ich.* La dialettica elaborata da Fichte non è altro, allora, che la *storia del graduale processo di riconoscimento del non-Io da parte dell 'Io,* processo che, irto di difficoltà e di momenti di smarrimento, giunge asintoticamente a compimento nel superamento dell'iniziale estraneità e nella riconduzione del non-Io all'Io.

Solo in questo orizzonte universalistico può dispiegarsi, secondo quanto esplicitato nella *BG,* la "globale interazione dell'intera razza umana con se stessa"[213]:

> La società è una forza unificata, che *combatte come un solo uomo (steht fur Einen Mann).* Quel che non poteva essere possibile per il singolo soggetto individuale, lo diventa per la comunità in virtù dell' unione delle forze[214].

Questo brano, in cui emerge come l'*Ich* della *WL* corrisponda all'umanità pensata come un unico soggetto agente nella storia, sembra idealmente richiamarsi al passaggio dell'*Ethica* spinoziana (IV, prop. 18), in cui si delinea la condizione ideale in cui "tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti *formino quasi una sola mente ed un solo corpo (quasi mentem unumque corpus componant*), e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti"[215].

La prossimità tra queste due concezioni universalistiche, comunitarie e democratiche - ontologicamente fondate - affiora, inoltre, se si considera un ulteriore brano della seconda delle lezioni del 1794 sul dotto, in cui, con stigma spinoziano,

si sostiene la necessità dello sforzo volto a trasformare l'umanità in un unico soggetto unito e unanime, sempre più cosciente di sé e dei propri compiti: "potremmo chiamare *unione* (*Vereinigung*) tale approssimarsi a una *totale unità (völlige Einigkeit)* e unanimità di tutti quanti i soggetti. Pertanto l'autentica destinazione dell'uomo in società è un'unione che sotto il profilo dell'interiorità diventi sempre più profonda e sotto il profilo dell'estensione sempre più ampia"[216], secondo il *telos* della "comunità completa degli esseri razionali"[217], come lo qualificherà la *SL* del 1798.

Per un verso, Fichte scorge negli eventi che attraversano febbrilmente la Francia rivoluzionaria la prova della sua visione dell'uomo come *homo faber*, in grado di agire con assoluta libertà e di determinare in modo attivo l'esistente (trovando una conferma empirica delle acquisizioni guadagnate con la seconda *Critica* kantiana); per un altro verso, egli viene delineando le strutture della *WL* nella forma di una trasposizione sul piano teoretico-ontologico della Rivoluzione (l'azione rivoluzionaria viene tradotta in *Tathandlung* determinante l'oggetto), declinando la prospettiva della kantiana ragion pratica su un piano diverso, non più circoscrivibile al solo ambito della morale, perché già tale da investire l'agire umano nella sua dimensione più propriamente etica e comunitaria.

Il *nicht-Ich* della *WL* si configura come metafora non solo della società feudale-signorile, bensì di tutti gli ostacoli che si frappongono tra l'*Ich* e il pieno dispiegamento della libertà umana lungo l'asse mobile della storia, a sua volta concepita come il teatro in cui si dispiega, mediato dal tempo, il processo del diventar-uomo-dell'uomo, la conformazione progressiva -garantita esclusivamente dalla libera prassi - alle potenzialità ontologiche del genere[218].

Se, come sosteneva Friedrich Schlegel sulle pagine dell'*Athenäum*, la Rivoluzione Francese, il *Wilhelm Meister* di Goethe e la dottrina della scienza di Fichte possono essere assunte come "le tre più importanti tendenze dell'epoca"[219]

(die drei größten Tendenzen des Zeitalters), a cui si potrebbe sicuramente aggiungere in prospettiva, come quarta tendenza, la *Fenomenologia* hegeliana, ciò dipende dal fatto che tali "tendenze" mostrano, sia pure su piani diversificati e reciprocamente irriducibili, un unico grande movimento: il "romanzo di formazione" del genere umano pensato come un unico individuo che perviene all'autocoscienza mediante il rapporto attivo con il mondo, in un processo le cui "figure" sono metafore di altrettanti momenti educativi di consapevolezza dei singoli individui come dell'umanità.

Ci sembra, allora, condivisibile il giudizio di Buhr, secondo il quale "le questioni della Rivoluzione francese sono per Fichte il problema fondamentale anche nella filosofia teoretica"[220], che ne costituisce un'originale codificazione sul piano della speculazione. Già Lukàcs, del resto, nonostante le sue riserve verso l'elaborazione fichtiana, ne aveva posto in evidenza lo stretto legame con il concreto quadro storico, spingendosi a formulare la tesi secondo cui "la filosofia di Fichte è la traduzione nell'idealismo dell'attivismo rivoluzionario del tempo"[221].

Quanto sia stata decisiva, per Fichte e per l'elaborazione della *WL,* l'esperienza della Francia rivoluzionaria, emerge nitidamente tanto dalla *GWL* quanto, e forse in misura ancora maggiore, dalla *EE* del 1797 e dalla sua contrapposizione frontale tra *Idealismus* e *Dogmatismus*[221]. Il dogmatismo - spiega Fichte[223] - è l'atteggiamento tipico di chi accetta il mondo nella sua datità, assumendolo come un dato empirico fattuale, come una "cosa in sé" che deve essere rispecchiata sul piano gnoseologico: "per il dogmatico, *tutto ciò che compare nella nostra coscienza è prodotto di una cosa in sé (alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich)"*[224] esterna e indipendente dal soggetto, il quale può solo rispecchiarla. Di conseguenza, "ogni dogmatico coerente è necessariamente fatalista"[225] *(jeder conseguente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist*), poiché "il principio dei dogmatici è la fede nelle cose"[226] *(das Princip der Dogmatiker ist Glaube*

an die Dinge) e nella morta positività del reale come indipendente dall'agire umano e tale da determinarlo[227].

Il *Dogmatismus* corrisponde al moderno - cartesiano -modo di intendere il nesso tra il soggetto e l'oggetto come presenze distinte, con annessa supremazia del secondo e con riduzione dell'impresa della filosofia ad accertamento dell'oggettività data dell'esistente; l'*Idealismus,* invece, coincide con la scoperta fichtiana - resa possibile dalla svolta trascendentale kantiana - della soggetto-oggettività, del primato dell' Io sul non-Io e, insieme, della inscindibilità dei due poli nel loro nesso di reciproca implicazione.

Solo in questa prospettiva, in cui le istanze socio-politiche si intrecciano a geometrie variabili con quelle logico-ontologiche, diventa comprensibile il superamento fichtiano del criticismo kantiano e, per ciò stesso, la natura dell'idealismo come coscienza infelice della borghesia: la svolta trascendentale kantiana, affrancata dalle scorie dogmatiche della cosa in sé, porta all'assoluta libertà pratica del soggetto agente nella storia, nell'inesausta opera di libero trascendimento, ad opera della prassi, delle condizioni che di volta in volta si frappongono, nel mondo oggettivo, tra l'umanità e la sua piena corrispondenza con il proprio concetto.

In antitesi con il dogmatismo, l'idealismo è per Fichte la sola filosofia della libertà, poiché muove dall'Io e dalla sua attività creatrice e trasformativa[228], assunta come principio assoluto e *schlechtin unbedingt.* A debita distanza dal dogmatismo di chi, come Kant, parte dal presupposto che si dia un oggetto che cade al di là del campo d'azione del soggetto, l'idealismo trascendentale muove dalla convinzione che il soggetto sia autenticamente libero e che non si dia nulla a prescindere dalla sua azione: "il conflitto tra idealista e dogmatico è, propriamente parlando, la scelta tra il sacrificare all'*indipendenza dell'io (Selbstständigkeit des Ich)* l'indipendenza della cosa, ovvero, al contrario, l'indipendenza dell'io all'*indipendenza della cosa (Selbstständigkeit des Dinges)*"[229]. L'idealismo pratico si configura, pertanto, come la *filosofia*

della libertà, che opta per l'assunzione dell'Io come libero principio in grado di determinare sé e l'oggettività:

> L'essenza della filosofia crìtica consiste in ciò, che un io assoluto viene posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto; e se questa filosofia trae con coerenza le conseguenze da questo principio fondamentale, allora diventa dottrina della scienza[230].

Questo passaggio è rivelativo, perché chiarisce sinteticamente il segreto del rapporto che lega Fichte a Kant: la filosofia critica kantiana ha posto, nella seconda *Kritik*, il fondamento della libertà assoluta dell'Io; ora, se si vuole mettere a frutto tale acquisizione, occorre affrancarsi dal presupposto dogmatico della prima *Kritik,* ossia dal mantenimento di una "cosa in sé" sussistente a prescindere da tale libertà *absoluta.* Il coerente compimento della *Kritik der praktischen Vernunft* non è, pertanto, la *Kritik der reinen Vernunft*, bensì la *WL,* ossia l'idealismo pratico per cui nulla esiste a prescindere dalla libertà pratica che si esplica determinando il mondo oggettivo. Infatti, la *WL* fa dipendere il teoretico dal pratico, l'essere dall'agire (con la grammatica della *SL*, "è l'essere che deve essere dedotto dal fare"[231]), poiché per essa "la facoltà pratica è la radice più intima dell'Io, su di essa si appoggia tutto il resto, e tutto è ad essa collegato"[232].

Sul piano ontologico, l'azione è prioritaria rispetto all'essere, come sul piano socio-politico la prassi lo è rispetto all'oggettività delle istituzioni sociali, politiche, giuridiche, economiche. In quanto poste dal soggetto agente, queste ultime possono sempre di nuovo essere tolte dalla sua prassi e nuovamente poste secondo modalità sempre più prossime all'ideale (sempre asintoticamente rinviato, secondo la logica del "cattivo infinito") di un'umanità pienamente conforme a sé. È in questo senso che Hölderlin poteva così pronunciarsi: "Fichte è un titano che lotta per l'umanità e il suo raggio di azione non resterà limitato alle pareti della sua aula"[233].

Largamente influenzato dai *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* di Schelling, apparsi tra il 1795 e il 1796, Fichte precisa a più riprese[234] che lo scontro insanabi-

le tra le due diverse posizioni filosofiche del dogmatismo e dell'idealismo mette capo, anzitutto, a *due diversi interessi pratici*: l'illimitato mantenimento del "mondo-così-com'è", per il dogmatico; la libera trasformazione della realtà in vista del suo accordo con la ragione, per l'idealista. Il primo, in forza della sua "contemplazione antiquaria"[235], riflette resistente nella sua datità, assumendolo come un *datum* immodificabile perché esistente a prescindere dal soggetto e dalla sua prassi; il secondo, muovendo dall'assunto antitetico per cui non vi sono cose in sé, ma solo l'inesauribile prassi del soggetto che agisce, trasforma e modifica i *Gegenstände* che esso stesso pone in essere prassisticamente, è in perenne alterco con resistente, che si rifiuta di assumere come una "cosa in sé" intrascendibile. Di qui, appunto, l'esigenza della "determinabilità all'infinito"[236] *(Bestimmbarkeit ins Unendliche)* come scopo dell'agire. Dal modo di intendere la relazione tra soggetto e oggetto discende il nostro diverso rapporto con il mondo, nei termini ora di un supino adeguamento alle logiche dell'esistente assunto come un oggetto a sé stante, ora di un prassismo trascendentale che assume l'oggettività non come un dato inemendabile, bensì come un prodotto sempre da capo riprodotto dall'agire del soggetto.

Il fatalismo e il realismo materialistico procedono di conserva: come rileva Fichte, il realista "nega completamente l'autonomia dell'io, e fa dell'io un mero prodotto delle cose, un accidente del mondo"[237], in coerenza - come si è visto - con la logica illogica dell'epoca della compiuta peccaminosità, che magnifica la sola dimensione dell'esperienza e riduce l'essente a pura quantità determinabile. Questo accade, appunto, perché per il realista dogmatico a essere autonoma è la cosa, da cui Pio dipende integralmente: egli prende le mosse dall'essere e dalla necessità come sua modalità fondamentale.

In modo diametralmente opposto, l'idealista muove dall'atto, dalla libera prassi trasformatrice dell'io e concepisce l'essere come esito di tale azione autonoma ("l'oggetto

deve essere determinato e prodotto da me"[238]): la *possibilità* è la sua modalità essenziale, la libertà umana il suo vero interesse. Per il *Dogmatismus*, tutto deriva dall'oggetto come dato autonomo dal soggetto: la conoscenza è rispecchiamento dell'essente, la politica è conservazione del mondo com'è. Per l'*Idealismus*, ogni cosa scaturisce dal fare: il conoscere è azione che pone l'unità soggetto-oggettiva, la politica è inesausta trasformazione dell'esistente in vista della sua sempre differita identità con l'*Ich.* Ancora una volta, secondo la diagnosi di Gentile, largamente tributaria rispetto alla riflessione fichtiana, ogni filosofia della prassi - compresa quella di Marx - non può che configurarsi come un idealismo. Tutto il resto è dogmatismo, rassegnata accettazione dell'esistente trasformato in oggettività data e, per ciò stesso, inemendabile.

Alla luce di questo pur cursorio attraversamento di alcune delle principali figure dell'ontologia della prassi fichtiana, diventa allora comprensibile uno degli aspetti della *Strebungsphilosophie* di Fichte che le ricostruzioni più tradizionali e collaudate del suo pensiero non riescono a chiarire in modo convincente: la convivenza, in Fichte, dell'accettazione integrale della Rivoluzione francese e del rigetto della "compiuta peccaminosità" del mondo che ne è scaturito. Si tratta di un'aporia solo apparente, che può essere agevolmente superata continuando a concentrare l'attenzione sul mondo storico a contatto con il quale la *WL* si è venuta costituendo.

Se la Rivoluzione francese ha mostrato l'attività coraggiosa di un'umanità agente in vista della propria emancipazione e del proprio riconoscimento come soggetto unitario, il mondo che ne è scaturito ha offerto a Fichte ben altro spettacolo: è, come si diceva, il mondo quale viene sottoposto a critica nello *Stato commerciale chiuso* e nei *GZ.* In essi si mostra come la soggettività rivoluzionaria dell'Io quale si è eroicamente manifestata nella Rivoluzione sia successivamente precipitata in uno smarrimento di sé - una vera e propria *alienazione*, come subito chiariremo - nell'oggetto, ossia in una ricaduta in quel *Dogmatismus* che pensa come prio-

ritario l'oggetto rispetto al soggetto, l'essere rispetto al fare. È il mondo dell'*Anarchie des Handels*, in cui l'Io si è assoggettato al non-Io - il mondo dello scambio e del commercio - trasformato feticisticamente in "cosa in sé, in oggetto indipendente dalla soggettività agente e, dunque, tale da richiedere la supina *adaequatio.*

Si tratta allora - questa la soluzione di Fichte - di riscoprire l'Io come *Tätigkeit* quale si è manifestato nella Rivoluzione per poi perdersi nel mondo da essa scaturito. Solo in questo modo, i rapporti sociali, economici e giuridici cessano di essere pensati come cose autonome e tornano a essere concepiti come prodotti dell'azione degli uomini.

In questo modo, già abbiamo esplorato, in prima approssimazione, i temi portanti della teoria fichtiana dell'alienazione, quale verrà metabolizzata da Marx: l'*Entfremdung* corrisponde all'oblio della propria libera soggettività creatrice e, di conseguenza, alla perdita di sé nell'oggetto che abbiamo liberamente prodotto. Il dogmatismo materialista ne è la più coerente espressione.

3

ALIENAZIONE, SCIENZA E STORIA IN FICHTE, HEGEL E MARX

> Tutto il dolore umano deriva da questa incapacità di riconoscere nell'oggetto noi stessi, e di sentire perciò la nostra libertà infinita.
>
> G. Gentile, *La riforma dell'educazione*

3.1 Alienazione, autonomizzazione e feticismo

> La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose.
>
> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*

> Dato che non c'è alcuna passività nell'Io, né ce ne può essere, egli giunge necessariamente al risultato che l'intero sistema degli oggetti per l'Io deve essere prodotto dall'Io stesso.
>
> J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*

La genesi storica e sociale dell'idealismo, vuoi nella sua forma "bimondana" (Platone), vuoi in quella "monomondana" (Fichte, Hegel e Marx), deve essere individuata anzitutto nella *secessione ideale rispetto al reale*, nella critica radica-

le dell'"ingiustizia" (ἀδικία) e poi, duemila anni dopo, dell'"alienazione" (*Entfremdung*) della realtà socio-politica[1], con il conseguente tentativo di rifondare su basi veritative la comunità nel frattempo disgregatasi (ripristinando l'unità dopo la sua frantumazione).

Tale critica, in Platone, assume la figura concettuale di una presa di distanza topologico-simbolica e utopica, nella forma di un "paradigma in cielo" (ἐν ούρανφ παράδειγμα)[2] strutturato sui due piani disgiunti spazialmente e assiologicamente della terra e del cielo; con l'idealismo tedesco, essa diventa "monomondana", poiché si regge su una *Weltgeschichte* pensata con un solo concetto di tipo trascendentale-riflessivo, come teatro della trasformazione e dell'universalizzazione della libertà secondo l'ordine del tempo. Con le parole di Hegel, "la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione"[3], ossia quando si agisce nel piano della pura immanenza "per restaurare con le proprie forze l'uomo contro la disgregazione dell'epoca e per ristabilire quella totalità che il tempo ha lacerato"[4].

Si comprende in questa luce la differenza - su cui abbiamo ampiamente insistito altrove[5] - tra l'*idealismo bimondano di tipo geometrico dei Greci*, che pensa la comunità tramite la mediazione delle figure geometriche assunte come modelli perfetti e immutabili dell'equilibrio sociale (l'essere di Parmenide, i numeri di Pitagora, le idee platoniche, ecc.), intendendo la πόλις come "spazio politico geometrizzato"[6] dalla compresenza di "misura" (μέτρον) e "giustizia" (δίκη) attuata grazie al λόγος (nella sua triplice determinazione concettuale di "ragione", "linguaggio" e "calcolo sociale delle giuste proporzioni"), e l' *idealismo monomondano di tipo storico* di Fichte, Hegel e Marx, che intende la giusta sintesi sociale come risultato di un processo temporale che implica la mediazione del divenire-altro-da-sé (il passaggio per l'immane potenza del negativo, per poi restaurare liberamente un'unità

più forte perché consapevole di sé e del travaglio della scissione).

E in questa cornice che - prima di Hegel e Marx - Fichte matura il proprio concetto di *Entfremdung* come processo del divenir straniero dell'Io a se stesso, nella forma della perdita dell'Io come attività e suo svilimento reificante a cosa[7]. Il moderno trionfo del dogmatismo rappresenta l'apice di questa perdita di sé dell'Io come pura attività. È, a questo proposito, di particolare rilievo quanto sostenuto da Arnold Gehlen in *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*: Fichte per primo fa valere un uso *sociale* e *storico* del concetto di alienazione (l'*Entfremdung* come processo di smarrimento, nella storia, delle proprie potenzialità ontologiche di genere), quale poi si troverà anche in Hegel e in Marx. Nel sistema fichtiano 'l'alienazione è la perdita di sé come attività. Perdersi nell'immagine dell'oggetto e attribuire perciò ad esso il diritto del comando sulla soggettività vivente"[9].

Seguendo le anse della *WL*, nell'obliarsi di sé come creatore del mondo, l'Io si autolimita in forma alienante, sottoponendosi al giogo dell'oggettività non più riconosciuta nella sua genesi soggettiva e, dunque, ipostatizzata in "cosa in sé"[10]. In altri termini, l'*Entfremdung* si origina come dimenticanza di sé come soggetto ponentesi nel determinare il non-Io (agendo, il soggettivo diventa oggettivo), e, dunque, come oblio della propria attività passata, le cui cristallizzazioni vengono feticisticamente intese come a sé stanti, come oggettivamente non soggettive, e dunque come tali da non poter essere trasformate: come suggerito da Becker, l'*Entfremdung* viene pertanto a coincidere, secondo l'impianto della *WL,* con "l'inavvertita forma del riconoscimento ipostatizzato di un mondo-cosa prodotto come un mondo in sé, in cui il producente si è dimenticato di sé come tale. Alienazione è dunque una limitazione della libertà del soggetto, il cui fondamento è nel soggetto stesso"[11], nel suo perdersi là dove dovrebbe realizzarsi, ossia nel processo storico.

Accade così che nel mondo oggettivo l'Io non scorge più la propria prassi materializzata nella forma del non-Io, bensì un mondo autonomamente esistente (una "cosa in sé") e, dunque, non liberamente trasformabile tramite la prassi dell'Io, ma solo rispecchiabile gnoseologicamente sul piano teoretico. Il momento culminante dell'alienazione si ha quando il soggetto è pervenuto a un tale oblio della propria prassi e del mondo oggettivo come sua produzione da pensare come radicalmente opposti il soggetto e l'oggetto, come realtà ermeticamente separate e senza reciproche mediazioni: il mondo della moderna alienazione mercatistica, che - in un completo *oblio dell'essere sociale*[12] proietta ogni cosa nella dimensione reificante della forma di merce, si regge appunto sulla rigida disgiunzione del soggetto dall'oggetto, secondo il modello proprio della scienza, producendo come esito quella *teologia gnoseologica* che impone al soggetto di adeguarsi gnoseologicamente all'oggetto e alla comunità di accettare passivamente, sul piano politico, il mondo oggettivamente dato della produzione capitalistica.

Questo punto è stato sottolineato da Gentile nel modo più efficace: "senza l'identità di Io e non-Io (soggetto e oggetto) l'oggetto sarebbe *cosa*, semplice cosa, impenetrabile e perciò inconoscibile; e il soggetto sequestrato in sé stesso, di fronte alla cosa, ne sarebbe limitato e meccanicamente contrapposto ad essa: egli stesso una cosa"[13]. È il desolato paesaggio della moderna alienazione, disegnata a propria immagine e somiglianza dalle logiche della reificazione capitalistica. Questo processo di oblio dell'identità di Io e non-Io coincide con il pensiero moderno da Cartesio a Kant (compitore, quest'ultimo, del processo e, insieme, preparatore del suo superamento idealistico): il mondo oggettivo viene feticisticamente concepito come cosa a sé stante, indipendente dal soggetto, il quale finisce esso stesso per essere risucchiato nel vortice della reificazione e trasformato in cosa tra le cose, in semplice presenza, in un oblio completo tanto del carattere attivo e libero del soggetto, quanto dell'oggettività non oggettiva del mondo sociale. Il soggetto non è concepito co-

me libero creatore del suo mondo, ma è svilito a mero prodotto materiale determinato dalle forze oggettive autonomizzatesi. E il trionfo del feticismo alienante (Marx) e del dogmatismo (Fichte).

Fichte codifica il processo reificante di feticizzazione dell'oggettività e delle relazioni sociali e, insieme, propugna un loro superamento tramite una strategia che si determina secondo tre modalità reciprocamente innervate[14]: *a)* mostrando la genesi soggettiva del mondo oggettivo (la dialettica tra Io e nonio, per cui non c'è oggettività sociale che non sia stata posta dal soggetto agente); *b*) negando la fissità feticistica dell'essere tramite il riconoscimento della sua derivazione dalla prassi soggettiva; *c)* assumendo il *Sollen* come dovere orientato all'agire trasformativo incidente sulle strutture oggettive defatalizzate[15].

L'alienazione è, allora, superata tramite il riconoscimento della sua genesi. Con le parole di Becker, "l'alienazione non ha alcuna dignità ontologica, ma reca in sé un carattere storico: si lascia rimuovere tramite l' attività determinata razionalmente"[16]. Questo è possibile unicamente acquistando coscienza del fatto che le oggettivazioni sono liberamente poste dall'Io stesso, ossia - hegelianamente - che la Totalità è Soggetto o - fichtianamente - che "l'Io stesso diviene anche oggetto"[17] *(wird das ich selbst auch zum Objekt).* La stessa storia della filosofia come la concepisce Fichte è la storia dell'oblio dell'attività dell'io, ridotto a cosa *(res cogitans),* a morto ente tra gli enti[18], a puro conoscitore dell'oggettività data, secondo un arco temporale che unisce virtualmente Cartesio e Kant (essendo quest'ultimo il compitore di questo processo e, insieme, colui che, con il riconoscimento dell'attività sintetica dell'Io, già prepara la genesi dell'idealismo).

Secondo quanto si è accennato in precedenza, a essere postulato da Fichte è l' *immer wieder* dello sforzo che tende infinitamente a porre come identico a sé ogni oggetto, a far sì che il non-Io si accordi con l'Io *(dottrina della scienza)* e che il mondo oggettivo - storico, sociale, politico - si conformi al-

la ragione umana tramite la prassi trasformatrice *(missione del dotto),* "fino a che l'intera materia porterà l'impronta della sua azione e tutti gli spiriti faranno con il suo spirito un solo spirito"[19], rendendo per ciò stesso possibile l'autoriconoscimento universale dell'umanità stessa in quanto soggetto unitario[20].

Nell'ottica fichtiana, spetta alla *coscienza filosofica* ricondurre alla memoria della *coscienza comune* il suo essere eminentemente *Tätigkeit*, di cui essa si è obliata: in questo modo, la affranca dalla definitività di un essere dato in sé. L'autocoscienza, infatti, altro non è se non la coscienza di essere attivi: "io trovo me stesso come operante nel mondo sensibile. Di qui ha inizio ogni coscienza"[21]. Più precisamente: trovarsi vuol dire *trovarsi volenti*, o, meglio, trovarsi come attività oltrepassante la resistenza in cui si è limitati. Di conseguenza, l'Io diviene reale in antitesi con un non-Io, che per l'Io esiste in quanto questi agisce, poiché è solo agendo che coglie la resistenza: ci troviamo limitati perché siamo attivi.

L'intera opera fichtiana, se letta in trasparenza, può fecondamente essere interpretata come una titanica reazione all'alienazione moderna, a cui il *Wissenschaftslehrer* si oppone tramite il primato assoluto dell'azione (determinantesi in ogni ambito -dalla morale alla gnoseologia, dalla politica alla *Gotteslehre* -come primato dell'agire sull'essere, della prassi sulla contemplazione, dell'atto sul fatto). Mostrando come l'oggetto dipenda dalla mediatezza del porre del soggetto, la *Transzendentalphilosophie* spezza la mistica della necessità e mostra la libertà pratica dell'Io come fondamento del reale: "non tremerai più innanzi a una necessità che esiste solo nel tuo pensiero, non tremerai di venir schiacciato da cose che sono i tuoi prodotti"[22].

La modernità è, tanto per Fichte quanto per Marx, l'epoca in cui gli uomini non riconoscono più nel mondo oggettivo le loro realizzazioni sociali, le cristallizzazioni della loro attività sedimentatasi in un mondo-dato. Ne discende quella situazione di "estraneazione" e di "cosificazione" (*Verdingli-*

chung) che disegna il paesaggio capitalistico: la soggettività umana non si riconosce più nelle proprie oggettivazioni, e il suo prodotto guadagna feticisticamente i tratti dell'entità autonoma, rendendo gli uomini meri intermediari tra le merci ipostatizzate come soggetti dotati di una loro indipendenza. La potenza sociale si feticizza, il mercato diventa una divinità autonoma e le merci - prodotto del lavoro sociale umano - si presentano come "cose" spettralmente animate. Il senso complessivo della comunità sociale è disgregato e, in suo luogo, subentra l'assolutizzazione dell'oggettività data della produzione mercatistica.

Per Fichte come per Marx, il mondo moderno corrisponde all'epoca dell' *Entfremdung,* dell'umanità soggiogata al proprio prodotto che si è autonomizzato; autonomizzazione a cui si accompagna quella dei prodotti spirituali (l'astrazione del pensiero) e a cui fa da coronamento il trionfo dell'empirismo. Ciò che è socialmente e storicamente determinato, essendo il risultato della prassi umana oggettivata, viene assunto come *naturale*, e, dunque, come già-da-sempre-dato: sono queste le prestazioni "naturalizzanti" della falsa coscienza dell'*ideologia* codificate nella *DI* marxiana. Riportare lo storico e il sociale al naturale equivale a "fatalizzarli", ossia a sottrarli alle due istanze segretamente complementari della possibile trasformazione ad opera della prassi e della critica: a differenza dell'ambito storico e sociale, quello naturale, infatti, non è criticabile né veramente trasformabile, può solo essere oggetto di contemplazione, e costituisce pertanto il terreno ideale su cui far slittare il "fare" della *praxis* al "lasciar essere" della rassegnata visione di chi sopporta il mondo sulla base del presupposto dogmatico che esso non possa essere altro da quello che è.

Che il paesaggio sociale tenda sempre più spesso, nell'attuale congiuntura, e in coerenza con la linea tratteggiata in modo sinergico dalla *DI* e dalla *WL,* a presentarsi come un dato naturale-eterno è provato dal fatto che le leggi della finanza valgono oggi per gli uomini come una *necessità naturale* e gli stessi movimenti del mercato, imprevedibili come i

terremoti, si abbattono sulla società con la stessa inevitabilità delle catastrofi naturali che devono semplicemente essere subite, registrate e contemplate. Il mondo sociale prodotto dalla prassi umana si è, appunto, feticisticamente trasformato in una realtà naturale autonoma, secondo lo stesso processo di ipostatizzazione con cui, per Marx, gli uomini creano Dio (lo "stabilizzarsi del l'attività sociale, il consolidarsi del nostro stesso prodotto in una potenza oggettiva che ci sottomette"[23] evocato nella *DI).*

L'obiettivo teorico della *DI,* convergente con la prospettiva fichtiana della *WL*, è di *denaturalizzare il sociale*, defatalizzandolo e mostrando, di conseguenza, come esso sia posto e trasformato dalla prassi umana, da cui dipende integralmente: il nesso con le undici *TH* è, sotto questo profilo, lampante. L'oggetto deve tornare a essere concepito come prodotto del soggetto (come *Gegenstand* e non come *Objekt*, secondo la prima delle *TH),* in antitesi con la tendenza dogmatica che attraversa la modernità. Demistificando le prestazioni dell'ideologia che naturalizza il sociale, la *DI* riattiva, infatti, la possibilità della *praxis* codificata dalle *TH* come sola via per superare la presente configurazione dell'esistente come alienazione globale. La denaturalizzazione del sociale costituisce, allora, il primo passo in vista della riattivazione della prassi trasformatrice, ed è questa la vera continuità tra l'ontologia della produzione al centro della *DI* e l'ontologia della *praxis* su cui sono incardinate le undici *TH.*

Per Marx, come per Fichte e Hegel, la prassi è profondamente ambivalente, giacché, da un lato, è attività incondizionata propria dell'uomo (l'uomo come ente attivo che esiste nella misura in cui agisce), e, da un altro, è ciò mediante cui l'uomo diventa estraneo a se stesso, alienandosi e diventando altro rispetto a ciò che dovrebbe essere. Nella prassi, dunque, l'uomo può arrivare a coincidere con se stesso o estraniarsi rispetto alle proprie potenzialità ontologiche, essendo completamente responsabile del proprio destino (*homo faber fortunae suae*). Anche in questo caso, l' *Entfremdung* è un

prodotto storico di cui è responsabile l'uomo e, pertanto, può liberamente essere superata tramite l'azione.

Si tratta ora di spostare il fuoco della nostra attenzione sul concetto di alienazione quale viene prendendo forma nella riflessione di Marx, per mostrare come, in essa, alberghino non pochi elementi fichtiani, anche in questo caso in forma tanto più massiccia quanto più occultata. Come è noto, il mondo delle fabbriche e, più in generale, il paesaggio capitalistico viene letto dal "giovane" Marx attraverso la categoria interpretativa dell' *Entfremdung*[24]. Non troviamo ancora alcuna traccia della teoria economica del "pluslavoro" *(Mehrarbeit),* ma ciò non impedisce a Marx di smascherare, per una via che è filosofica più che economica, le storture e l'asservimento che derivano dal processo di produzione capitalistico. In questo senso, come è stato sottolineato soprattutto dalla scuola di Althusser, quella dei *MN* del 1844 resta una "critica antropologica"[25], che risente direttamente della lezione hegeliana e feuerbachiana e che ruota intorno alla duplice idea secondo cui, per un verso, in fabbrica l'operaio smarrisce la sua natura, la propria "essenza di genere" *(Gattungswesen*), diventa estraneo a se stesso, e, per un altro verso, il processo di alienazione caratterizza la società capitalistica in quanto tale, nella misura in cui essa è stregata dalle merci, dal prodotto della mano umana che si autonomizza minacciosamente, secondo un tema che verrà sviluppato in *DK* tramite la categoria di "feticismo".

L'alienazione coincide, nell'ottica marxiana, con il processo storico del "divenire-altro-da-sé" proprio dell'umanità, che si smarrisce proprio là dove dovrebbe realizzarsi, ossia in quel processo antropogenico che è l' attività lavorativa, la *Selbstbetätigung* evocata nella *DI,* la praticità dell'Io che opera sul non-Io conformandolo a sé. In Marx, come in Fichte e in Hegel, non si tratta tanto di un'alienazione rispetto a un'"origine", ma, piuttosto, di un'*Entfremdung* rispetto alle *potenzialità ontologiche e antropologiche* inscritte nella natura umana, ossia rispetto a quella "onnilateralità" dello svi-

luppo che potrà dirsi realizzata solo con l'avvento di una società in cui si dispiegherà il libero sviluppo del genere umano come fine a se stesso.

D'altro canto, nei *MN,* l'influenza di Hegel è rivendicata dallo stesso Marx, soprattutto per quel che concerne la concezione del *lavoro*: a Hegel spetta, infatti, il merito di aver decifrato, soprattutto nella *Phänomenologie*, il carattere storico del lavoro, concependo lo Spirito in termini attivi, come libera auto-produzione di se stesso (facendo dunque, fichtianamente, dell'uomo il risultato del proprio lavoro, dell'attività determinantesi nella storia e nelle concrete realizzazioni pratiche che si dispiegano sul piano sociale).

Una simile concezione, tuttavia, sia pure diversamente declinata, è anche al centro della riflessione fichtiana, soprattutto nel *NR* del 1796-97, in cui la categoria di *Arbeit* svolge un ruolo di primaria importanza. Tanto per Hegel, quanto per Fichte, l'autoproduzione dell'uomo tramite la prassi trasformatrice (l'azione antropogenica indirizzata sul mondo della natura) è un processo di sviluppo in cui - con la sintassi hegeliana - lo spirito si oggettiva nel mondo, ossia diventa altro da sé, si aliena e poi ritorna a sé arricchito da tutte le determinazioni acquisite in questo processo di autoproduzione (di fichtiana azione dell'Io sul non-Io): "la coscienza - scrive Hegel - giunge a se stessa mediante il lavoro"[26] *(durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst*), poiché "il lavoro *forma, coltiva*"[27], rendendo l'uomo cosciente di sé come prassi oggettivantesi. Con le magnifiche pagine della gentiliana *GS* dedicate all'"umanesimo del lavoro", in cui, come vedremo, si avverte chiaramente l'eco della lezione di Hegel e di Marx, "l'uomo lavorando crea la sua umanità"[28].

Il lavoro dello spirito corrisponde, allora, a un processo di "alienazione e di sua restituzione" (*Entäusserung und ihre Rücknahme*), di *uscita da sé* e di *ritorno in sé,* di oggettivazione e di smarrimento nelle proprie oggettivazioni: con le parole di Hegel, "nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un senso estraneo, la coscienza ritrova sé me-

diante se stessa e diviene senso proprio"[29] *(es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien).* Tenendo ferma la centralità assoluta del lavoro, nei *MN* del 1844 Marx riconosce a Hegel il merito di aver preso atto che l'essenza dell'uomo è suscettibile di perdita (alienazione) e di riappropriazione (disalienazione), e cioè che l'essenza dell'uomo è storica, è un autoprodursi dell'uomo tramite il lavoro, ossia tramite il libero agire che si dispiega temporalmente in forma sociale[30].

Una simile prospettiva - è bene insistervi - è in larga misura già codificata da Fichte. L'Io si "autoproduce" - ossia si oggettiva e diventa cosciente di sé come soggetto unitario e attivo - mediante l'azione pratica, ancorché quest'ultima solo in modo oscillante venga identificata con il lavoro (è certamente nel *NR* del 1796-97 che sono custoditi gli spunti più rilevanti in questa direzione). Fichte per primo, sviluppando compiutamente la prospettiva della seconda *Kritik* kantiana contro i presupposti dogmatici che ancora infettano la prima, ha ravvisato nella *Tätigkeit* la cifra dell'essere al mondo dell'uomo.

Alla luce di queste considerazioni preliminari, possiamo ora concentrarci sulla "celebre ed oscura nozione dell'alienazione"[31] quale viene sviluppata dal "giovane" Marx per poi continuare ad animare la sua riflessione successiva, fino alle pagine di *DK*, sia pure in forme non sempre apertamente tematizzate. Si potrebbe anzi sostenere, plausibilmente, che, come con l'idealismo, quanto più Marx crede di essersi affrancato dalla categoria di *Entfremdung*, tanto più il suo pensiero continua, *nolens volens*, ad avvalersene.

Nell'ottica marxiana, l'economia politica non rende conto del fatto che, nell'ambito del rapporto tra il lavoro salariato e il capitale, non si producono solo merci e ricchezza, ma anche quel "lavoro estraniato" *(entfremdete Arbeit)* che, se letto in trasparenza, permette di decifrare l'essenza del cosmo capitalistico come mondo in preda all'alienazione universale.

Seguendo il Marx dei *MN*, nelle fabbriche l'operaio è vittima di un'alienazione che si estrinseca in quattro modalità differenti, che qui ci limitiamo a enunciare[32]: *a)* l'operaio si rapporta con il prodotto del suo lavoro come con un oggetto estraneo e ostile; *b)* l'operaio non considera il suo lavoro una parte reale della sua vita, ma fa di tutto per evitarlo; *c)* l'essenza specifica dell'uomo, vale a dire la sua natura comunitaria, gli viene sottratta nel lavoro; *d*) l'uomo si sente estraniato nei confronti dei suoi simili.

La fabbrica diventa, pertanto, il luogo in cui si fa lampante quell'alienazione che, in forme meno direttamente visibili, permea il mondo capitalistico: il quale, nella sua opacità, è l'epoca fantasmatica per eccellenza, il regno umbratile in cui le merci assumono la forma spettrale di enti autonomi e minacciosi e in cui trovano cittadinanza fantasmi di ogni tipo, che finiscono fatalmente per signoreggiare gli uomini. Ogni cosa non è che una mera parvenza, un'ombra a cui tuttavia gli uomini danno credito come se si trattasse della realtà.

Questo aspetto risulta particolarmente evidente se si rivolge l'attenzione a quel feticismo tipico dell'economia politica, per il quale - come Marx rileverà negli scritti successivi ai *MN* - vengono scambiati per cose quelli che invece sono rapporti tra uomini, e il processo stesso della produzione finisce per autonomizzarsi in forma feticistica. Il capitale e il denaro, ad esempio, vengono indebitamente "cosificati" dall'economia politica, che li intende come meri oggetti, come cose, quando in realtà si tratta di precisi rapporti sociali in forma oggettivata. Già emerge, da queste prime determinazioni, come l'alienazione a cui qui Marx fa riferimento corrisponda in larga parte al processo in forza del quale, secondo Fichte, l'Io non si riconosce più nel non-Io, obliando la natura non-oggettiva del mondo oggettivo.

Non deve neppure sfuggire come larga parte delle critiche marxiane all'unidimensionalità alienante della *Teilung der Arbeit* fossero già state delineate da Hegel, che le aveva poste in relazione con la dinamica scompositiva dell'intellet-

to astratto: ad esempio, il paragrafo 198 delle *Grundlinien* individua nella "divisione dei lavori"[33] *(Teilung der Arbeiten)* la cifra dell'*Abstraktion* posta in essere dal moderno sistema economico, in cui la logica della disgiunzione e della frammentazione viene portata alle sue estreme conseguenze nella forma dell'assegnazione a ogni lavoratore di un'unica, monotona e alienante operazione da svolgere per l'intera giornata lavorativa, secondo un tema sviluppato anche nell'*Enzyklopädie* (§§ 525-526). Scrive Hegel:

> Nella particolarità dei bisogni, l'universalità appare innanzitutto in ciò: rintelletto differenzia i bisogni, e pertanto moltiplica in modo indeterminato tanto i bisogni stessi quanto i mezzi per queste differenze, e rende gli uni e gli altri *sempre più astratti (immer abstrakter).* Questa singolarizzazione del contenuto mediante astrazione dà luogo alla *divisione del lavoro (Teilung der Arbeit)*[34].

E ancora:

> A un tempo, il lavoro diviene più astratto e conduce, da un lato, mediante la sua *uniformità (Einförmigkeit),* alla facilitazione del lavoro stesso e all'aumento della produzione; dall'altro lato, invece, comporta la limitazione a una sola abilità e quindi *una più incondizionata dipendenza dal contesto sociale (zur unbedingtem Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhänge).* L'abilità stessa, così, diviene meccanica, e da ciò deriva la capacità di far subentrare la macchina al posto del lavoro umano[35].

Già la *Filosofia dello spirito jenese,* commentando Adam Smith e il suo riferimento al frazionamento delle operazioni per la produzione del singolo spillo, aveva sottoposto ad attenzione la svalorizzazione del lavoro e dell'uomo attuata dal moderno sistema della produzione, con un *pathos* che anticipa quello dei marxiani *MN* del 1844:

> Come aumenta la quantità prodotta, così decade il valore del lavoro. Il lavoro diventa sempre più assolutamente morto, esso diventa lavoro-di-macchina, l'abilità del singolo diventa sempre più infinitamente limitata e la coscienza degli operai della fabbrica viene degradata fino all'estrema ottusità; e la connessione del singolo tipo di lavoro con l'intera massa infinita dei bisogni diventa del tutto inafferrabile e una dipendenza cieca[36].

Difficile non rilevare, qui, l'assonanza tra la "dipendenza cieca" denunciata da Hegel e l'anarchia commerciale critica-

ta da Fichte, prima, e la "stregoneria" dell'anomia produttiva individuata poi in *DK* tra le pieghe del cosmo mercatistico. La società di mercato, con la sua divisione del lavoro e con l'egemonia delle cose sugli enti razionali, si configura, agli occhi di Hegel, come "una vita del morto moventesi in sé, che nel suo movimento si muove di qua e di là ciecamente e in modo elementare, e come un animale selvatico ha bisogno di un continuo e rigido dominio ed addomesticamento"[37], che le *Grundlinien* del 1821 individueranno nel primato della politica sull'economia e, dunque, della potenza etica dello Stato su un "sistema dei bisogni" che, se abbandonato a sé, produrrebbe solo sciagure sociali, culminando nella disgregazione completa del tessuto comunitario e dell 'eticità.

Lo stesso tema della *Verdinglichung*, della "reificazione" del lavoratore, è integralmente racchiuso nelle pagine della *Jenenser Realphilosophie* hegeliana, rispetto alle quali, ancora una volta, i *MN* del 1844 si pongono in diretta continuità:

> Poiché il suo lavoro è questo lavoro astratto, egli si comporta così come io astratto, ovvero nel modo della cosalità, non come il comprensivo, pieno-di-contenuto e lungimirante spirito, il quale domina su una grande estensione e ne è il signore. Esso non ha alcun lavoro concreto, ma la sua forza consiste invece nell'analizzare, nell'astrazione, nella scomposizione del concreto in molti lati astratti. Il suo stesso lavorare diviene affatto meccanico ovvero appartiene ad una semplice determinatezza; ma quanto più il lavoro diventa astratto, tanto più egli è solo astratta attività[38].

La "scomposizione del concreto in molti astratti" qui denunciata da Hegel è la cifra stessa dell'intelletto astratto di marca illuministica. Dopo questa rapida esplorazione dei testi hegeliani, con particolare attenzione per la *Filosofia dello Spirito jenese* e l' *Enciclopedia,* può essere utile gettare uno sguardo alla trattazione della merce, in *DK*. Infatti, da essa emerge - con buona pace di Althusser e della sua scuola - la permanenza non soltanto della terminologia filosofico-giovanile, ma anche di veri e propri nuclei tematici originariamente elaborati nei *MN,* che sembrano rimandare diret-

tamente a Hegel e, almeno in parte, alla denuncia schilleriana della scissione moderna.

In particolare - ed è l'aspetto che qui più ci interessa - il tema dell'*Entfremdung* quale viene sviluppato in *DK*, nella forma del "feticismo delle merci", rivela la profonda unitarietà del pensiero marxiano, al di là di ogni presunta *coupure épistémologique*. Di più, il fatto che *DK* si apra con l'analisi del feticismo della forma merce - cellula della società capitalistica, nonché presupposto sempre da capo posto del dispositivo anonimo e autoreferenziale del *Produzieren* - segnala come il tema dell'alienazione come perdita di sé nel processo lavorativo continui stabilmente a costituire, per Marx, il segreto del cosmo mercatistico, la sua cifra quintessenziale.

Del resto, non deve sfuggire come, nei *Grundrisse* e in *DK*, Marx compia un'operazione teorica inedita, innestando la dialettica di Hegel nell'impianto della teoria del "valore-lavoro" di Smith. E, hegelianamente, il *primato della qualità sulla quantità* a consentirgli di innestare la categoria (qualitativa) di *Entfremdung* sulla categoria (quantitativa) di "valore" (*value*, *Wert),* aspetto che può essere compreso solamente dal punto di vista dell'hegeliana *Wissenschaft der Logik*, poiché l'innesto della teoria filosofica dell'alienazione sulla teoria economica del valore comporta il primato della categoria qualitativa dell'alienazione sulla teoria quantitativa del valore e, nello stesso tempo, la fusione dialettico-ontologica di entrambe[39]. L'ha sottolineato Heidegger, sostenendo che grazie alla categoria filosofico-hegeliana di *Entfremdung* Marx "raggiunge una dimensione essenziale della storia"[40] *(in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht*), nella misura in cui fa esperienza dell'alienazione come cifra del moderno mondo della Tecnica.

Solo in questa prospettiva, d'altro canto, si spiega quello che, per *DK* non meno che per i *MN* del 1844, resta lo *scandalo della mercificazione umana* che innerva il modo capitalistico di produzione e che costituisce il presupposto per la ge-

nesi della coscienza infelice: in balia di una reificazione universale, esso si fonda sull'esistenza di una merce particolare (la "forza-lavoro" umana, comprata e venduta) che non solo produce un valore maggiore rispetto a quello che incorpora in consumo di merci e servizi di sussistenza e di riproduzione, ma che è "scandalo e follia" in senso filosofico, poiché non sarebbe conforme alla natura umana l'essere mercificata e scambiata sul mercato[41].

Il concetto di *Entfremdung*, quale era stato formulato nei *MN,* sembra pertanto permanere in *DK* - sia pure occultato dall'emergenza di nuove figure concettuali e da una prospettiva non sovrapponibile a quella del 1844 - come sfondo dell'analisi marxiana della merce e del mondo capitalistico, determinandosi peraltro in due concetti ulteriori: *a)* il modo di produzione capitalistico è infetto da una ricchissima gamma di patologie sociali che rendono l'uomo straniero a se stesso, "alienato", diverso da come dovrebbe essere qualora corrispondesse pienamente al proprio concetto; *b)* nella società capitalisticamente organizzata, le merci pongono in essere una *Verdinglichung* feticistica, determinata dal rapporto tra entità cosificate e mercificate che viene a sussistere all'interno di un mondo i cui veri soggetti sono le merci. L'Io si smarrisce nel processo di oggettivazione, finendo per concepire il non-Io come autonomo e, di più, prioritario rispetto all'Io che l'ha posto, in forza di quel rovesciamento dialettico - tipico della società a morfologia capitalistica - per cui l'oggetto diventa il soggetto e il soggetto diventa l'oggetto, secondo l'inversione codificata dal Fichte della *EE,* e ampiamente ripresa da Marx: "la *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose"[42].

Per il Marx "maturo" di *DK* non meno che per quello "giovane" dei *MN* del 1844, il modo di produzione capitalistico si configura permanentemente come un "mondo stregato e capovolto"[43] *(verzauberte und verkehrte Welt).* Esso, accanto a istanze che promuovono il "disincantamento del mondo"[44],

genera effetti di perverso reincantamento e di anonimo mistero che stregano, secondo nuove modalità, la quotidianità dei soggetti e che danno luogo a una realtà opaca, dotata di una logica autonoma e del tutto indifferente alla volontà dei propri artefici, ma a tal punto ingovernabile da risultare ostile e senza senso, enigmatica e autoreferenziale[45]. È, in termini fichtiani, il mondo dogmatico in cui l'oggetto signoreggia il soggetto che l'ha posto.

Risulta, allora, condivisibile l'invito di Francis Wheen[46] a interpretare l'*Hauptwerk* marxiano come un *romanzo gotico*, alla stregua del *Frankenstein* di Mary Shelley (1818). Come quest'ultimo, infatti, *DK* presenterebbe una struttura narrativa incentrata su un'idea fondamentale: i protagonisti sono resi schiavi da un mostro che essi stessi hanno creato. Nel caso di *DK*, il protagonista è l'umanità in quanto tale e il mostro terrifico deve essere identificato con il capitale, che, per ammissione dello stesso Marx - in una citazione desunta dal *Faust* (I, v. 2126) -, è un mostro che agisce "come avesse amore in corpo" *(als hätte sie Lieb im Leibe),* E, in effetti, il paesaggio capitalistico, come lo tratteggia *DK*, è una realtà in cui "i morti dominano i vivi", in cui i prodotti del lavoro umano si autonomizzano e signoreggiano i loro creatori (la teoria del feticismo della forma merce non è che la riscrittura filosofica di questo principio "gotico").

La proposta interpretativa di Wheen è corretta, ma occorre integrarla *filosoficamente.* La tesi del genere umano che si perde nelle proprie oggettivazioni, e che, dunque, fa esperienza dell'alienazione e dello smarrimento della propria coscienza, per poi agire in vista di un superamento di tale condizione e di un ritorno all'acquisizione dell'autocoscienza, può certo essere efficacemente declinata nella forma narrativa del romanzo gotico, ma ciò non toglie che la sua matrice filosofica resti la riflessione idealistica di Hegel e di Fichte, in particolare il tema della *Subjekt-Objekti vität.*

Secondo un guadagno teorico che, come si è visto, si riscontra già in Fichte e in cui, a rigore, si compendia la strut-

tura fondamentale del concetto stesso di *Entfremdung* declinato da Marx, il mondo sociale viene concepito in forma feticizzata, come se esistesse autonomamente rispetto al soggetto sociale che l'ha posto in essere: l'Io non si riconosce più nel non-Io, smarrendosi nell'attività pratica in cui dovrebbe realizzarsi e, di conseguenza, diventando straniero a se stesso. La cifra dell'alienazione può, allora, con diritto essere identificata, per Fichte come per Marx, nell'oblio storicamente determinato (e coincidente con l'avventura della modernità capitalistica) del nesso soggetto-oggettivo e nella conseguente assunzione (dogmatica per Fichte, reificante per Marx) dell'oggetto come presenza indipendente dal soggetto. L'oggetto cessa di essere pensato come il prodotto della *freie Wirksamkeit* (Fichte), della *Selbstbetätigung* (Marx), della libera attività del soggetto (come sua oggettivazione materiale, come cristallizzazione della sua prassi) e prende a essere feticisticamente inteso come autonomo e tale da dover essere solo conosciuto, *id est* rispecchiato dal soggetto (di qui il trionfo, nel mondo moderno, della "teologia gnoseologica" come forma di santificazione della produzione capitalistica intesa come un *datum* naturale).

La società capitalistica può così presentarsi, secondo l'intuizione filosofico-giovanile di Marx, come una *verkehrte Welt*, un mondo in cui, in definitiva, tutto procede in virtù di un'enigmatica anarchia efficiente, in cui individui formalmente autonomi agiscono nel quadro di un'eteronomia e di un'interdipendenza assolute, che fanno alcuni uomini schiavi di altri uomini, delle macchine, dei prodotti del loro lavoro e della produzione in quanto tale: "il processo di produzione padroneggia gli uomini, e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo"[47].

Si tratta di una completa "inversione" (*Verkehrung*) dialettica, in cui il potere sociale e i prodotti del lavoro umano si disgiungono dai soggetti agenti e li dominano in modo cieco e irrazionale, generando al tempo stesso le condizioni materiali per un superamento di questa stregoneria moderna (le condizioni storiche oggettive per il superamento pratico-

soggettivo, ad opera della prassi umana, dell'anarchia commerciale). Tale inversione rimanda a Fichte e alla sua denuncia del *Dogmatismus* moderno.

Alla luce di questo pur cursorio attraversamento di alcune figure nodali dell'opera marxiana considerata in diverse fasi della sua elaborazione, la categoria di alienazione deve essere intesa in senso più ampio rispetto a come si è soliti concepirla: essa allude, nell'opera marxiana, allo smarrimento di sé nei prodotti della propria mano e nelle proprie relazioni con gli altri enti razionali, ma poi anche all'allontanamento dalla realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere umano. Essa si rivela, pertanto, erede della lezione di Fichte e dell'*Umkehrungsmethode* di Feuerbach (proiettando nel piano dell'immanenza del *Produzieren* il dispositivo che quest'ultimo aveva impiegato per rendere conto dell'alienazione religiosa).

Lungi dall'essere radicata esclusivamente negli "scritti giovanili", l'alienazione è massicciamente presente - anche contro le intenzioni di Marx - negli scritti successivi alla presunta *coupure épistémologique* della *DI*, soprattutto per quel che concerne l'oblio, storicamente e socialmente determinato, dell'attività dell'Io nelle sue stesse oggettivazioni. In questo senso, pare plausibile sostenere che il concetto di *Entfremdung* persista nella riflessione marxiana soprattutto per quel che concerne la diagnosi della realtà capitalistica come "mondo stregato", in cui le merci e il lavoro si autonomizzano e assoggettano gli uomini, che smarriscono se stessi proprio là dove dovrebbero realizzarsi.

Già nei *MN* del 1844, del resto, si sosteneva - in riferimento all'*Arbeiter* - che "la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea"[48]. Il prodotto del lavoro umano non solo diventa un oggetto feticisticamente autonomizzato e non più riconosciuto come oggettivazione del soggetto, ma assume i tratti di un'entità che esiste all *'esterno,* dotata di una vita autonoma e indipendente dal suo artefice. La relazione sociale non meno della prassi lavorativa, ossia la

fonte della produzione delle merci, finisce per essere cosificata, occultata dall'ipertrofia del movimento di mercificazione, che tutto trasforma in cosa autonoma e a sé stante.

È in questo senso che, anche in DK, le radici dell'autonomizzazione delle merci dilagante nella società capitalistica devono essere rintracciate nell'Ade delle fabbriche: l'operaio che scorge nel prodotto della sua mano le sembianze terrifiche di un ente esterno e indipendente che lo domina costituisce, infatti, il paradigma originario di quel "carattere di feticcio della merce" *(Fetischcharakter der Ware)* riferito, per estensione, alla relazione complessiva della società capitalistica con i suoi prodotti, secondo un tema che, sia pure diversamente declinato, attraversa anche i *MN*.

Già nei *MN* del 1844, d'altra parte, si sostiene che, una volta portato a termine il processo lavorativo, l'operaio ha di fronte a sé un padrone che lo sottomette e lo domina, un ente "estraneo e oppressivo"[49], del tutto analogo al dio della religione, secondo il processo di ipostatizzazione messo a fuoco da Feuerbach: con sorprendente simmetria, in *DK,* a proposito del "carattere feticcio della merce", Marx si avvale dell'immagine feuerbachiana - tratta dalla "regione nebulosa del mondo religioso"[50] - del feticismo, del Dio inventato dall'uomo e poi adorato come essere autonomo, e sostiene che "come nella religione l'uomo è dominato dall'opera della sua testa, così nella produzione capitalistica è dominato dall'opera della sua mano"[51]. Con le parole del *Faust*, "si finisce che si dipende / dalle creature fatte da noi"[52] *(am Ende hängen wir doch ab / von Kreaturen, die wir machten*), secondo quel principio "gotico" su cui, come si diceva, si regge la struttura stessa di *DK*.

Non dovrebbe, allora, stupire che, oltre che nei *MN* e in *DK*, anche in un'opera decisiva come la *DI* - spartiacque tra il "primo" e il "secondo" Marx - la categoria di *Entfremdung* continui a giocare - in modo ora esplicito, ora sotterraneo - un ruolo di primaria importanza, che rimanda alla prospettiva che abbiamo visto centrale in Fichte: le oggettivazioni

umane non vengono più concepite come tali e si autonomizzano, portando l'uomo a diventare straniero a se stesso non meno che al mondo sociale che ha forgiato.

Come abbiamo sostenuto altrove[53], l'aporia della *DI,* il manoscritto che sarà abbandonato alla "critica roditrice" dei topi delle cantine, risiede nel fatto che Marx, da un lato, prende apertamente le distanze dal concetto di *Entfremdung* e sostiene di impiegarlo unicamente per scopi "didascalici", per farsi comprendere dal pubblico dei filosofi, e, dall'altro lato, finisce imprevedibilmente per fondare la sua critica del modo di produzione capitalistico sulla categoria di alienazione, anche quando questa - proprio come sarà in *DK* - non viene espressamente menzionata (essendo l'intera struttura dell'*Hauptwerk* marxiano un'unione della teoria del valore e della teoria dell' *Entfremdung).*

Non stupisce, allora, che la *DI* risulti attraversata, da cima a fondo, da quella che non può essere considerata se non come una "variazione sul tema" dell'*Entfremdung,* la categoria di "autonomizzazione" (*Verselbständigung*), il luogo in cui, come si è provato ad argomentare in altra sede[54], l'alienazione dei *MN* già assume un profilo che, per molti versi, sembra anticipare il concetto di "feticismo" quale verrà tematizzato nelle pagine di *DK.* Il tema della *Verselbständigung* ritorna con frequenza ossessiva nei *MN* non meno che in *DK.* Nei primi, allude al prodotto dell'operaio in fabbrica, che si *autonomizza* e che lo sottomette; nel secondo, invece, rimanda alla merce in quanto tale, che si autonomizza e assoggetta gli individui sottoposti alla coazione del nesso capitalistico, quale che sia la loro classe di appartenenza.

Nella *DI,* in un equilibrio virtuoso tra le istanze dei *MN* del 1844 e quelle successive di *DK,* la *Verselbständigung* viene intesa come l'autonomizzazione sia dei rapporti personali tra gli individui, sia dei prodotti della mano dell'uomo, sia del "potere sociale" dell'umanità in quanto tale[55]. Vero e proprio nucleo teorico della *DI,* la *Verselbständigung* viene studiata come fenomeno che, a sua volta, provoca una "sclerosi" nelle

creazioni mentali dei soggetti: il fatto che, nel mondo a morfologia capitalistica, i rapporti sociali e i prodotti del lavoro umano assumano la consistenza ontologica di entità autonome e oppressive si riflette, immancabilmente, nel linguaggio e nei concetti degli uomini, poco importa se si tratta delle classi, delle professioni, delle istituzioni politiche e giuridiche, delle religioni, dei sistemi filosofici o delle teorie sociali[56].

Si originano così quelli che la *DI* connota come gli "spettri" della filosofia, vale a dire i pensieri che si credono autonomi e sconnessi dal terreno sociale e politico da cui si sono originati. In tutte queste determinazioni, Marx rintraccia lo stesso processo di *Verselbständigung*. Vale la pena di leggere integralmente il passo della *DI* in cui Marx tematizza in maniera più esplicita la *Verselbständigung* come derivazione dell'*Entfremdung* dei *MN:*

> Tale stabilizzarsi dell'attività sociale, tale consolidarsi del nostro stesso prodotto *in una potenza oggettiva che ci sottomette (zu einer sachlichen Gewalt über uns),* che aumenta a tal punto da sottrarsi al nostro controllo, che vanifica le nostre speranze, che annichila i nostri calcoli, è stato finora uno dei più rilevanti momenti dell'evoluzione della storia. Dal momento che la collaborazione stessa non è volontaria, bensì naturale, la potenza sociale, vale a dire la forza produttiva moltiplicata che si origina tramite la collaborazione dei diversi soggetti, condizionata nella divisione del lavoro, si manifesta a tali soggetti non già come la loro stessa potenza unificata, bensì come una potenza esterna, collocata al di fuori di essi, della quale essi non sanno da dove arrivi e verso dove si diriga, e che pertanto non sono più in grado di regolare e che, viceversa, percorre una sua propria sequenza di livelli e di gradi dello sviluppo, sequenza che è autonoma rispetto alla volontà e all'attività degli uomini, e che anzi regola tale volontà e tale attività[57].

Il passo deve essere posto in relazione con un altro, tratto sempre dalla *DI,* in cui si sostiene che "sotto il dominio della borghesia gli individui sono più liberi di prima, *nella fantasia (in der Vorstellung),* perché per loro le proprie condizioni di vita sono *casuali (zufällig)*"[58] e pensano di agire in una libertà incondizionata, scaturente dall'assenza della dipendenza personale che caratterizzava le fasi precedenti (precapitalistiche) della storia. Tuttavia, al di là di ciò che pensano

di sé, gli individui "nella realtà sono naturalmente meno liberi perché *più subordinati a una forza oggettiva (mehr unter sachliche Gewalt subsumiert)*"[59] che, nata dal loro agire sociale, si è resa autonoma ed è giunta a dominarli impersonalmente, assumendo i tratti opachi di un impianto anonimo e autoreferenziale rispetto al quale gli uomini sono attori, "maschere sociali" *(Charaktermasken)* costrette a recitare la parte che viene loro imposta dalla produzione *autonomizzatasi*: gli uni (gli operai) sono obbligati a vendersi per non morire per inedia, gli altri (i capitalisti) a valorizzare il capitale per non precipitare nella situazione dei primi. Entrambi vengono dominati dai prodotti della loro mano - le merci autonomizzatesi - e dalle relazioni sociali a cui hanno dato vita: ancora una volta, fichtianamente, il non-Io cessa di essere pensato come oggettivazione dell'Io e si autonomizza feticisticamente.

L'hegeliana "astuzia della ragione" *(List der Vernunft)* cede il passo all'"astuzia della produzione", che lascia che i capitalisti inseguano il folle sogno dell'arricchimento illimitato, utilizzandoli come altrettante marionette in vista della smisurata valorizzazione del valore fine a se stessa, alla cui dinamica sono assoggettati i capitalisti non meno dei lavoratori.

Non stupisce che, proprio in riferimento a queste considerazioni, Marx, nella *DI*, si senta in dovere di richiamare la categoria filosofica di *Entfremdung*, avvertendo però - come si diceva poc'anzi - che il ricorso ad essa è unicamente finalizzato a farsi intendere dai filosofi: curioso avvertimento, in effetti, se si considera che qui il termine *Entfremdung* non sta affatto alludendo a un'espressività concettuale differente da quella dei *MN*, ma si riferisce, semmai, a un coerente sviluppo del discorso teorico avviato nei frammenti non sistematizzati del 1844, in cui, appunto, l'alienazione indicava l'autonomizzazione dei prodotti della mano umana e la conseguente perdita, in essi, del lavoratore, con annesso smarrimento dell'"essenza di genere".

Dietro l'apparente *Trennung* con la tradizione filosofica, nella *DI* - come, del resto, nei successivi testi marxiani -, permane un nucleo teorico che resta difficilmente inquadrabile se non in diretto rapporto con la filosofia, in continuità con il percorso teorico intrapreso negli scritti anteriori, e, soprattutto, in relazione con la grande tradizione dell'idealismo tedesco hegeliano e fichtiano (ancor più che con la riflessione feuerbachiana).

Nel lungo e tormentato viaggio della storia - si sostiene nella *DI,* con un timbro in cui riecheggia l'insegnamento della *Phänomenologie* hegeliana - "il comportamento individuale dell'uomo deve *oggettivarsi* (*versachlichen*), *estraniarsi (entfremden),* e contemporaneamente esiste senza di lui, come forza *indipendente da lui (von ihm unabhängige*), scaturita dalle relazioni, si tramuta in relazioni sociali, in una sequenza di forze che lo *determinano (bestimmen*), lo *sottomettono (subordinieren)* e quindi appaiono nella rappresentazione come *forze* '*sante*' ("*heilige" Mächte*)"[60], nelle quali l'umanità non è più in grado di riconoscere se stessa (fichtianamente, la *Tat-Sache* cessa di essere pensata come libero prodotto della *Tat-Handlung).*

È questo, *in nuce*, il tema "gotico" di cui *DK* costituirà il più coerente sviluppo. L'azione dell'uomo, il suo agire sulla natura imprimendole il proprio suggello e antropizzandola, si capovolge dialetticamente nel proprio opposto: diventa una potenza a lui estranea, che lo sottomette e che, autodivinizzandosi, gli chiede riti e sacrifici. Accade così che l'oggetto si fa soggetto, il "proprio" diventa l'"estraneo", ponendo in essere una scissione lacerante in cui è lecito ravvisare le tracce dell'estraneazione dell'umanità rispetto alle proprie potenzialità.

Come ha suggerito Paolo Vinci[61], le pagine marxiane sulla *Verselbständigung* come variante dell'alienazione, nella *DI*, rimandano, oltre che al modo in cui Fichte concepisce il dogmatismo come oblio dell'oggettività non-oggettiva del non-Io, alle considerazioni che Hegel svolge intorno alla *Sit-*

tlichkeit nella sezione della *Phänomenologie* intitolata *Der wahre Geist, die Sittlichkeit*[62], in particolare alla figura del "signore del mondo" *(Herr der Welt)* in riferimento al *Rechtszustand*, allo "stato giuridico"[63].

Nello "stato giuridico" delineato da Hegel si verifica un'*universalizzazione di tipo astratto*, che considera gli individui come "persone", ossia, letteralmente, come "maschere teatrali", delle quali a contare è unicamente la capacità esteriore - eguale per definizione per tutti i soggetti - di compiere atti giuridicamente validi. La persona si configura dunque, per sua essenza, come *universale astratto,* come Sé meramente formale: per questa via, lo "stato giuridico" realizza l'autonomizzazione dei singoli nella forma alienata dell'atomistica delle solitudini, ossia -citando Gentile - secondo la liberale "concezione atomistica della società, intesa come l'accidentale coacervo e incontro di individui, che sono astratti individui"[64], pure quantità interscambiabili, meri atomi gravitazionali di egoismo e possessività.

Gli individui si universalizzano solo astrattamente, in modo puramente formalistico, come sradicati soggetti formali-astratti, secondo quanto avviene nella dinamica della cosiddetta "globalizzazione" - l'universalizzazione degli egoismi e degli individui assolutizzati in maniera reificata - posta in essere dal capitalismo. La loro essenza, il loro *vero contenuto*, si ipostatizza in un *ente estraneo e ostile*, una potenza universale che, prodotta dagli uomini, si autonomizza e li sovrasta minacciosamente. "L'autonomia personale del diritto" si risolve pertanto in "questa stessa confusione universale e questa dissoluzione reciproca"[65] (*diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung).* Scrive Hegel:

> Il *valore universale (allgemeines Gelten)* dell'autocoscienza *è la realtà che le è divenuta estranea (die ihm entfremdete Realität ist).* Questo valore è la realtà universale del Sé, ma tale realtà è anche immediatamente l'*inversione* (*Verkehrung*) del Sé, è la *perdita dell' essenza del Sé (der Verlust seines Wesens)*[66].

Hegel definisce "signore del mondo"[67] questa entità autonomizzatasi tramite il processo di giuridificazione. L'espressione adombra il carattere "dispotico" da essa esercitato ai danni dei soggetti che l'hanno prodotta ma che non vi riconoscono più le tracce della propria oggettivazione, scorgendovi soltanto i tratti di un ente ostile che li signoreggia secondo il suo capriccio. Hegel tratteggia nel modo seguente il costituirsi reificante - apice dell'alienazione - di questa entità "sovraindividuale" derivante dall *'oggettivazione meramente formale e astratta* degli individui[68].

Proprio perché si sa più grande rispetto a loro, il "signore del mondo" tiranneggia i singoli individui isolati. Ciascuno, nella misura in cui è un Sé, avverte come nemico ogni altro Sé e, a maggior ragione, l *'Herr der Welt,* la figura che ha assorbito la concretezza dei singoli, proprio come nel regime capitalistico gli individui assolutizzati sono poi assoggettati alla loro stessa potenza sociale feticizzata nella forma di un dispositivo autoreferenziale e minaccioso. La socialità umana si è così trasferita in tale ente estraneo, rendendo "insocievolmente socievoli"[69] i singoli soggetti nella forma di un aggregato di atomi conflittuali e disgiunti dalla "sostanza etica" di cui prima erano parte integrante:

> In quanto continuità delle persone, il signore del mondo è l'essenza e il contenuto del formalismo: si tratta però di *un contenuto che è loro estraneo (der ihnen fremde Inhalt)* e di *un 'essenza nemica (das feindliche Wesen)* che rimuove proprio ciò che per le persone ha valore di essenza, cioè l'essere-per-sé vuoto di contenuto. Si tratta insomma di una continuità della personalità degli individui che finisce col distruggere proprio questa personalità. [...] Su questo terreno privo di essenza, *la frenesia distruttrice (das zerstörende Wühlen)* si conferisce la coscienza *del proprio dominio totale (seiner Allherrschaft);* questo Sé, però, è mera *devastazione* (*Verwüsten*), ed è pertanto solo fuori di sé, è piuttosto *il rigetto della propria autocoscienza (das Wegwerfen seines Selbstbewußtseins)*[70].

Le matrici hegeliane e fichtiane del tema marxiano dell'autonomizzazione risultano, una volta di più, confermate. Con il momento del negativo e della scissione, il Sé, l'individuo singolo, conquista validità ed effettualità *universale* e *astratta* (universalmente astratta), supera il particolarismo

originario e si afferma come "sé" per sé stante. Tuttavia, nello stesso tempo, si disgiunge dalla "sostanzialità" - vale a dire dal momento universale comune che si dava in origine - di rapporto con gli altri soggetti individuali, smarrisce l'essenza comunitaria che gli è propria (da cui il moderno *oblio dell'essere sociale*), e il rapporto sociale con gli altri va incontro a una *Verdinglichung* che fa apparire tale nesso come un ente separato, indipendente e minaccioso, astratto.

L'individuo si estranea rispetto a se stesso, rispetto alla comunità e rispetto al genere, assolutizzandosi nella sua individualità e, insieme, assoggettandosi all'oggettività delle sue produzioni trasformate feticisticamente in un "signore del mondo" indipendente. La segreta logica di sviluppo del cosmo capitalistico è quella articolata nei due momenti segretamente complementari dell'assolutizzazione dell'individuo robinsoniano e del suo assoggettamento al potere sociale oggettivatosi nella forma reificata di un terrifico "signore del mondo" che ne assorbe la vitalità in ogni sua determinazione.

Difficile non scorgere la convergenza del discorso marxiano sulla forma merce con il teorema idealistico della perdita di sé del soggetto nell'oggetto. Presupposto sempre di nuovo posto, con le sue virtù incantatorie la merce - cellula originaria della struttura capitalistica, e dunque punto d'avvio dell'indagine di *DK* - rappresenta il codice segreto di un organismo profondamente malato, una cellula che tende a colonizzare invasivamente la totalità dell'organismo, a riprodursi in modo ipertrofico e incontrollato, fino a imporre il proprio dominio e la propria logica a ogni determinazione di una realtà che si configura essa stessa come finalizzata al cattivo infinito dell'"immane raccolta di merci"[71] (*ungeheure Warensammlung)* fine a se stessa.

Forma elementare in cui si cristallizzano il lavoro e la ricchezza sociale, la merce agisce come uno specchio, perché restituisce all'osservatore, in modo fedele, il più subdolo inganno del capitalismo come religione della vita quotidiana:

la *Verdinglichung*, la metamorfosi di un rapporto tra esseri umani in un nesso spettrale tra cose "animate" che assorbono la socialità umana e trasformano gli uomini in inerti spettatori di una realtà che essi stessi hanno generato e che continuano a rigene-rare senza esserne coscienti[72].

Di qui, appunto, il *moderno primato dell'oggetto sul soggetto*, nella forma - coerente con la logica di sviluppo del capitale - di una apparente enfatizzazione del secondo (a partire dalla cosiddetta "scoperta" cartesiana del soggetto) e di una sua reale subordinazione al primo, assunto come *Herr der Welt*, come presenza autonoma tale da dover essere gnoseologicamente rispecchiata (secondo la moderna riduzione della verità a certezza rappresentativa, come l'ha qualificata il *Nietzsche* heideggeriano) e politicamente accettata.

Come il non-Io di Fichte si dà nella forma dell'oggettivazione della prassi sociale umana, così il capitale, per Marx, non è una cosa, ma un *rapporto sociale tra persone mediato da cose* e, al tempo stesso, mistificato da esse, rispecchiato in una forma santificante e alienata, intrascendibile perché naturalmente data.

La concezione prospettata da Marx non soltanto è densa di concetti desunti dalla tradizione idealistica ("alienazione", "estraniazione", "autonomizzazione", ecc.), ma poggia *interamente* sullo schema dialettico comune - sia pure in forme differenziate - a Hegel e a Fichte, secondo cui l'unità originaria, ossia la perfezione innocente della "bella eticità" *(schöne Sittlichkeit*), va in frantumi nel mondo moderno, regno del *Verstand* che tutto calcola e scompone, per poi essere recuperata tramite la prassi umana nel momento sintetico dell'unità finale e ricomposta, superiore rispetto a quella originaria perché transitata per il momento del negativo e della scissione e perché consapevole di sé e del processo. Seguendo i *GZ* fichtiani, si tratta, per il genere umano, di "un ritorno al punto in cui già si trovava in principio, e non si propone che di far ritorno alla propria origine"[73], la quale, in quanto esito di un processo, è già differente e superiore rispetto

all'"origine originaria", ossia a una condizione data e non raggiunta tramite Fazione.

Quella pensata da Marx, in continuità con Fichte e Hegel, si configura, pertanto, come una ricomposizione dell'unità originaria a un livello più alto, quale mai si è ancora avuta nella storia, ma senza che questo implichi, in alcun caso, un rimpianto per le forme precapitalistiche: proprio perché la rivoluzione non può trarre la propria poesia dal passato ma solo dall'avvenire, "è ridicolo - così nei *Grundrisse* - rimpiangere quella pienezza originaria, proprio com'è ridicolo pensare di dover permanere in questa situazione di totale svuotamento"[74].

La realizzazione dell'unità dell'origine al più alto livello della perfezione conquistata dopo la "caduta" corrisponde alla realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere umano finalmente fine a se stesso e pensato come un unico soggetto che realizza liberamente la propria storia (in un superamento, dunque, del moderno primato dell'oggetto, sostituito dalla consapevolezza dell'unità inscindibile di soggetto e oggetto, ossia dell'umanità e delle sue oggettivazioni storiche).

Un punto su cui occorre riflettere ulteriormente riguarda la già rievocata *Verselbständigung* a cui vanno incontro, nella società capitalisticamente strutturata, le idee e le categorie del pensiero. Seguendo ancora la *DI*, lo stesso linguaggio filosofico cade vittima del processo di autonomizzazione. Esso risulta animato da un'*istanza feticistica* perché è direttamente connesso con una realtà sociale alienata, in cui l'uomo - tanto presso il polo proletario, quanto presso quello borghese - si smarrisce nei propri prodotti sociali (nel mondo a struttura capitalistica solo alcuni sono *schiavi*, ma tutti sono *alienati).*

In questo senso, "l'indipendenza guadagnata dai pensieri e dalle idee consegue dall'indipendenza guadagnata dai rapporti e dalle relazioni personali dei soggetti individuali"[75]. I pensieri stessi e, più in generale, la dimensione del simbolico

cessano di essere concepiti come un'oggettivazione storicamente determinata e indissolubilmente legata alla prassi sociale dell'umanità e prendono a essere dogmaticamente intesi come realtà autonome, indipendenti, slegati dall'agire umano. Vanno essi stessi incontro alla dinamica della reificazione, trasformandosi in spettri -secondo il tema portante della *DI* - indipendenti dalla soggettività umana e operanti in maniera autonoma sul livello simbolico, come le merci sul livello della produzione:

> Uno dei compiti più ardui per i filosofi è di calarsi dal mondo del pensiero al mondo concreto. L'immediata realtà del pensiero è il *linguaggio. Così come hanno autonomizzato il pensiero, i filosofi hanno ugualmente fatto del linguaggio un proprio regno autonomo (wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen).* In ciò consiste il segreto del linguaggio filosofico, in cui i pensieri, come parole, presentano un proprio contenuto. Il problema di calarsi dal mondo dei pensieri nel mondo concreto si converte nel problema di calarsi dal linguaggio nell'esistenza. Si è dimostrato che *l'indipendenza guadagnata dai pensieri e dalle idee consegue dall 'indipendenza guadagnata dai rapporti e dalle relazioni personali dei soggetti individuali (die Verselbständigung der Gedanken und Ideen eine Folge der Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen der Individuen ist).* Si è dimostrato che l'occupazione esclusiva degli ideologi e dei filosofi, che si danno da fare a sistemare tali pensieri, e dunque la disposizione sistematica di tali pensieri, derivano dalla divisione del lavoro, e in particolare che la filosofia tedesca deriva dai rapporti piccolo-borghesi tedeschi. Sarebbe sufficiente che i filosofi risolvessero il loro linguaggio in quello comune, da cui esso viene ricavato tramite astrazione, per comprendere che esso è una trasfigurazione del linguaggio del mondo concreto e per prendere atto del fatto che né i pensieri né il linguaggio costituiscono, in quanto tali, un proprio impero, per capacitarsi del fatto che *essi sono solamente estrinsecazioni dell'effettiva esistenza (sie nur Äußerungen des wirklichen Lebens sind)*[76].

Risulta allora evidente il nesso, al centro della *DI,* tra l'ideologia e il processo di alienazione-autonomizzazione: il pensiero sistematico, nei filosofi e negli ideologi, è un effetto della *Teilung der Arbeit,* che li induce a pensare che il linguaggio non sia una estrinsecazione dell'esistenza e dei rapporti sociali ma goda di una sua autonomia. In un'epoca e in un contesto sociale "stregati", in cui ogni cosa presenta una incontenibile tendenza all'autonomizzazione, anche le teorie e le loro formulazioni verbali - che sono direttamente con-

nesse con le condizioni reali - finiscono fatalmente per autonomizzarsi e per assumere la consistenza "spettrale" di entità autonome, nel quadro di un mondo che è esso stesso una *gespenstige Welt*. Scrive Marx:

> I rapporti di produzione degli uomini, che si sono fin qui susseguiti, devono parimenti porsi quali rapporti politici e giuridici. [...] Nella cornice della divisione del lavoro, tali rapporti devono autonomizzarsi dinanzi agli uomini. Tutti quanti i rapporti non possono essere formulati nella lingua se non nella forma di concetti. Che queste generalità e questi concetti sembrino delle forze oscure, è l'esito inaggirabile dell' *autonomia* (*Verselbständigung*) conquistata dai rapporti effettivi di cui essi sono manifestazione[77].

Il dispositivo che presiede all'autonomizzazione spettrale del livello simbolico coincide, nella sua struttura portante, con quello su cui si regge, in *DK*, l'autonomizzazione del mondo della produzione e delle merci: il prodotto del soggetto si fa autonomo e a sé stante, dominando il suo artefice. Nei termini del romanzo gotico, la creatura assoggetta il creatore.

In una simile prospettiva, non stupisce che il problema teorico dell'alienazione vada a intrecciarsi con il grande tema che attraversa diagonalmente la *DI*, la caccia agli spettri che affollano le "menti tedesche": la spettralità che viene smascherata nell'opera non è solo quella dell'"ideologia tedesca" di chi affronta le "ombre" della realtà senza mai misurarsi con la realtà stessa (Giovani Hegeliani e "autentici socialisti"); è anche quella di una realtà che è essa stessa, nella sua configurazione capitalistica, profondamente spettrale[78], in cui gli uomini sono dominati dai loro stessi prodotti sociali e, in balia di uno strano sortilegio, producono senza tregua ma senza sapere perché lo fanno; una realtà in cui il capitale è un "vampiro"[79] assetato del sangue vivo del lavoro, o, ancora, un "lupo mannaro" vorace di "pluslavoro"[80]; e in cui le merci, queste cose "sensibilmente sovrasensibili" gravide di "capricci teologici", si trasformano in realtà vive che ballano e trasformano in enti morti, in fantasmi, chi le ha prodotte.

Il paesaggio capitalistico - questo, in definitiva, il *traitd'union* tra i *MN*, la *DI* e *DK,* al di là di ogni "rottura epi-

stemologica" - è una realtà fantasmatica che, sospesa in un incantesimo di alienazione e sfruttamento, di feticismo e di mercificazione universale, abbiamo prodotto noi stessi, ma che è a tal punto opaca da sembrare autonoma e da dominarci minacciosa. Ancora una volta, secondo l' insegnamento di Fichte, la sola via di fuga dall'alienazione dominante e dalla malia del fatalismo che essa genera a propria immagine e somiglianza consiste nell'acquisizione della consapevolezza che, contro le forme alienate della coscienza e le ideologie egemoniche, il non-Io non esiste autonomamente, ma è il prodotto della prassi umana cristallizzata e, dunque, sempre di nuovo passibile di trasformazioni prassistiche. In questo senso, come vedremo, le ùndici *TH* su Feuerbach devono essere lette insieme, sinergicamente, con la *DI:* quest'ultima defatalizza l'esistente, mostrandone la genesi sociale e storica, e le *TH* codificano la libera prassi trasformatrice come soluzione ai problemi della società capitalistica.

3.2 La scienza in senso tedesco: spettri di Hegel e di Fichte

> Ho creduto, e credo ancora, di aver scoperto la via lungo la quale la filosofia deve elevarsi al rango di una scienza evidente.
>
> J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*

> Collaborare affinché la filosofia si avvicini alla forma della scienza, affinché giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di amore del sapere per essere sapere reale, è ciò che mi sono appunto proposto.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologìa dello spirito*

> Dove viene meno la speculazione, là, nell'esistenza concreta, inizia di conseguenza la scienza reale e positiva.
>
> K. Marx e F. Engels,
> *L'ideologia tedesca*

Ci soffermeremo ora su alcuni nodi problematici interni al pensiero di Marx che dovrebbero indurre a riflettere ulteriormente non solo, in maniera generica, sui debiti da lui contratti con l'idealismo di Fichte e di Hegel, ma, in modo più radicale, sulla natura largamente idealistica della sua riflessione. Ci concentreremo soprattutto su una questione decisiva per comprendere la funzione espressiva del *pensiero critico*[81] marxiano (nonché la sua distanza dal successivo dogmatismo marxista[82]) e la sua continuità rispetto all'asse idealistico fichtiano-hegeliano. Proveremo, infatti, a mostrare come la grande matrice del pensiero marxiano debba essere individuata non solo, come già si è detto, nella *filosofia della prassi fichtiana*, ma anche nella *scienza filosofica dell'intero* fondata, sia pure in maniere differenti, da Fichte e da Hegel.

Per inquadrare il problema, prendiamo le mosse da due citazioni. Il 20 febbraio del 1866, in una lettera a Engels, Marx presenta *DK* e, con esso, il proprio pensiero come "un trionfo della scienza tedesca"[83] (*ein Triumph der deutschen Wissenschaft).* E già il 12 novembre del 1858 aveva preannunciato che uno dei compiti per il futuro consisteva nell'elaborazione di un'"economia come scienza *nel senso tedesco (im deutschen Sinn*)"[84]. La precisazione geografica di Marx, il suo chiarire che la scienza a cui si riferisce è quella *tedesca*, e dunque la *philosophische Wissenschaft* fichtiana ed hegeliana, non soltanto ci aiuta a gettare luce sulle ambiguità strutturali tra cui oscilla la riflessione marxiana, ma costituisce il possibile punto di partenza per una nuova conside-

razione dell'opera marxiana nel suo complesso, su cui abbiamo già insistito altrove[85].

Il primo agosto del 1846, Marx aveva scritto all'editore Leske di Darmstadt per chiarirgli il piano della *DI.* Il piano dell'opera - spiega Marx nella lettera - consiste nella demolizione della filosofia tedesca, operazione propedeutica per la costituzione di una nuova "critica dell'economia politica" e di una scienza empirica delle forme storiche del *Produzieren*: "questo è necessario per preparare il pubblico al punto di vista della mia economia, la quale si contrappone risolutamente a tutta quanta la *scienza tedesca (deutsche Wissenschaft)* fino a oggi"[86]. Ci troviamo, allora, al cospetto di un'aporia: nel 1846 Marx scrive di voler abbandonare la scienza tedesca (esplicitamente identificata con l'idealismo fichtiano ed hegeliano bersagliato nella *DI)* e, successivamente, nel 1858 e nel 1866, qualifica il proprio lavoro come *ein Triumph der deutschen Wissenschaft.* Un tale riorientamento deve essere spiegato e, come subito diremo, permette di venire a capo dei tratti fondamentali dell'idealismo di Marx.

La tesi althusseriana della *coupure épistémologique* impone una seria riflessione sulla presunta transizione marxiana, con la *DI*, a una scienza empirica, non più filosofico-idealistica, delle *Produktionsweisen.* Nel manoscritto del 1845-1846 sembrerebbe consumarsi, almeno nelle intenzioni di Marx, la rottura con ogni forma residua di scienza tedesca, come è corroborato tanto da quell'"abbandonare il terreno della filosofia"[87] *(den Boden der Philosophie verlassen)* che fa da stella polare all'opera, quanto dall'esigenza, più volte ribadita, di costituire una scienza *reale* e *positiva*, alternativa alla metafisica in ogni sua declinazione.

Stando all'autocertificazione di Marx - da Althusser assunta come indubitabile - si tratterebbe di una scienza empirica della storia, che muove da individui empirici che operano praticamente: "noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia'"[88], scrive Marx; affermazione dalla quale deriverebbe l'esigenza di "uscire dalla filosofia e impegnarsi, co-

me individuo comune, a esaminare il reale"[89]. Mentre la filosofia è speculazione contemplativa e ideologica, la scienza ricercata da Marx muove da "presupposti effettivi"[90] *(wirkliche Voraussetzungen*), "constatabili in maniera meramente empirica"[91], con un'insistenza parossistica sul dato di fatto e sull'empirico come tratti distintivi del *modus operandi* della nuova scienza.

E, non di meno, il congedo dalla filosofia compendiato nella formula *den Boden der Philosophie verlassen* si risolve, in modo contraddittorio, in un inconfessato permanere nella forma filosofia, come emerge non appena si consideri la natura dell'oggetto della nuova scienza empirica tenuta a battesimo nella *DI.* Non si tratta, infatti, di un oggetto circoscritto, quale è quello di cui ogni singola scienza empirica è chiamata a occuparsi a seconda del suo settore disciplinare. Al contrario, il riferimento è il *totum* storico (la "scienza della storia"), una *totalità dinamica e processuale*, che racchiude la globalità delle manifestazioni sociali considerata nei suoi slittamenti storici. La *DI* è costellata di passaggi che attestano questa vocazione alla decifrazione della totalità storica: la nuova *Geschichtsauffassung* - scrive Marx - "permette pure di raffigurare *la faccenda nella sua globalità (die Sache in ihrer Totalität)"*[92] e si contraddistingue per il tentativo di "assumere *quale base dell'intera storia (als Grundlage der ganzen Geschichte)* la forma dei rapporti connessa con quel modo di produzione e che da esso trae origine"[93].

Nel delineare il più importante ufficio della nuova scienza, Marx finisce, dunque, per segnalare un compito che non soltanto esula da ogni scienza positiva, ma che è evidentemente connesso con il programma della *philosophische Wissenschaft* fichtiano-hegeliana, la scienza dell'Intero conosciuto ontologicamente a partire da un principio primo. Ne scaturisce un paradosso, peraltro già diagnosticato da Gentile, che pure non aveva ancora potuto leggere né i *MN* né la *DI:* questa scienza antimetafisica che aspira a essere una *wirkliche, positive Wissenschaft* "ha per oggetto *tutta la storia*"[94] e non "la

sola storia accaduta"[95], a tal punto da tematizzare anche la storia dell'avvenire, l'avvento del comunismo come esito ed "enigma risolto"[96] della logica immanente del ritmo storico.

Nell'atto stesso con cui aspira a istituire una nuova scienza - anti-filosofica e anti-hegeliana -, Marx riprecipita dunque, al di là delle sue intenzioni, nella *filosofia hegeliana*, della cui forza di gravità continua a essere prigioniero per il metodo dialettico, per l'*Aufhebung,* per l'uso della *contraddizione* e, soprattutto, per il persistente ricorso alla categoria di Totalità dinamica come correlazione essenziale delle parti nella concretezza dell'intero. L'hegelismo risulta lampante non solo nel *metodo dialettico* a cui il pensatore di Treviri continua a ricorrere nelle opere successive al 1845, ma anche nell'*oggetto* delle sue indagini: non si tratta di un mero "rovesciamento" della dialettica hegeliana, come lo intenderà lo stesso Marx in *DK* (con l'acrobatica immagine del capovolgimento di un Hegel a testa in giù), ma, piuttosto, di una sua applicazione a un oggetto diverso, la *totalità della società umana* concepita come un tutto in movimento, spinto da contraddizioni verso il proprio autotoglimento e la propria successiva autorealizzazione.

Quella attuata da Marx è allora, sulle orme di Hegel e di Fichte, un'*assolutizzazione idealistica del processo storico,* concepito come il portatore di un'universalizzazione etica dell'umanità: quest'ultima è intesa, a sua volta, come una Totalità contraddittoria perché innervata dal conflitto tra due classi, a loro volta pensate come attori metafisici della *Weltgeschichte*. Lo iato tra totalità e "scienza empirica" risulta tanto più evidente se si considera che la *DI* si riferisce a un "nesso" *(Zusammenhang)* tra la produzione e le forme sociali, politiche e ideologiche di una data società in un determinato momento storico. Quale scienza empirica potrà mai essere capace di uno sguardo olistico, che faccia presa *diacronicamente* sul *totum* storico (presente, passato e futuro) e *sincronicamente* sulla totalità sociale, storica e politica di una società in un dato momento del suo sviluppo?

Né deve essere dimenticato un altro aspetto centrale della *DI* e ugualmente presente nelle *TH*, ossia la volontà marxiana di abbandonare l'*astratto* (identificato con le chimere filosofiche) per conquistare il *concreto* (il sapere solido, in grado di fare presa sulla realtà). Qual è, in definitiva, il concreto a cui qui allude Marx? Lo si può identificare *tout court* con la "pseudo-concretezza" delle scienze empiriche? La risposta si trova in Gentile, ed è una risposta che, sebbene formulata in relazione alle *TH*, può per estensione essere riferita anche alla *DI*:

> Il perpetuo ritornello di quei frammenti è di dover sostituire all'astratto il concreto. Ma qual è l'astratto al quale Marx dà la caccia? È l'astratto criticato anche da Hegel, termine del l'intelletto astratto; l'astratto in un senso filosofico che contrasta con l'accezione volgare della parola. Comunemente, concreti sono gl'individui singoli separatamente considerati, ciascuno a sé, in quanto ci rappresentano la effettiva, sensibile realtà. E questi individui sono l'astratto di Marx e di Hegel[97].

Su questo punto, la *DI* non lascia adito a dubbi: il suo presupposto non sono gli astratti individui atomisticamente concepiti come monadi pensanti e astratte rispetto alla comunità d'appartenenza (è questo il concreto per l'intelletto astratto), bensì i soggetti in carne e ossa, che lavorano, producono, agiscono e fanno la loro storia nella comunità in cui sono concretamente proiettati. "Che fa dunque Marx richiamandosi ogni momento dall'astratto al concreto? Nient'altro che filosofare all'hegeliana, e negare superandola la cognizione immediata, positiva, empirica"[98], ossia l'atomistica delle solitudini presentata ideologicamente come verità ultima del vivere sociale (l'identificazione corrispondentista del vero con l'accertamento di ciò che semplicemente è).

La stessa *Wissenschaft* tenuta a battesimo nella *DI* può presentarsi come "concreta", in senso hegeliano, poiché non si interroga sulla parte astratta, tolta all'Intero, bensì sulla relazione dinamica delle parti interne al Tutto, considerando le prime nel loro "con-crescere" e il secondo (l'Intero) come "con-creto", ossia come risultato del nesso tra le parti che lo compongono. I due momenti indissolubili del rigetto della

certezza sensibile dell'immediatezza empirica e della ricerca della concretezza, cifra del sistema hegeliano, diventano allora il cuore anche della riflessione marxiana, con la conseguenza che "si dovrebbe dunque andare più cauti a prendere quella di Marx per una mente realistica, positiva"[99]. Le sue oscillazioni lasciano sempre aperto un irriducibile spazio al sapere filosofico, mai riassorbibile interamente nei perimetri della scienza positiva.

La *DI*, che nelle intenzioni di Marx doveva configurarsi come un'"autochiarificazione"[100] *(Selbstverständigung),* come si preciserà nel *Vorwort* (1859) a *Zur Kritik der Politischen Ökonomie,* assume invece, inaspettatamente, lo statuto di un "autofraintendimento" relativo sia al presunto "superamento" della forma filosofia, sia al concetto della *Wissenschaft* a cui si è approdati. L'opera si regge, infatti, su una sempre reiterata sovrapposizione della scienza in senso positivistico con la scienza intesa come *philosophische Wissenschaft*, ossia come "scienza tedesca", come "sapere assoluto" della Totalità spiegata a partire da un solido principio e tale per cui le singole parti vengono esaminate nel loro "con-crescere" dialettico interno all'Intero.

Questa equivoca sovrapposizione è, del resto, favorita dall'ambigua e spesso fuorviante interpretazione che Marx, a partire da *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (e poi, in forma iperbolica, nella *Heilige Familie*[101]*),* prospetta del "mistero della costruzione speculativa"[102] (*Geheimnis der spekulativen Konstruktion)* dell'idealismo hegeliano come egemonia delle idee sulla realtà: pare quasi superfluo ricordare, contro la lettura mistificante di Marx, che l'Idea di Hegel non è un insieme di opinioni o di concezioni del mondo (non è, cioè, l'idea lockiana e cartesiana, il puro contenuto della mente), ma è la totalità espressiva della realtà storica ed è, dunque, l'unità inscindibile di "struttura" e "sovrastruttura", ossia ciò che Marx intende per *dialettica*, il punto di vista della totalità. L'Idea coincide con il movimento dialettico della realtà stessa. L'aveva già sottolineato Gentile, soste-

nendo che come l'Idea hegeliana non è qualcosa di opposto alla realtà, ma è l'essenza stessa del reale, così "la materia del materialismo storico, lungi dall'essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa"[103].

È noto il passaggio della *Dì* nel quale si annuncia la rinuncia alla filosofia, la sua "messa a morte" e la sua sostituzione con la *scienza reale e positiva della storia*:

> Dove *viene meno la speculazione (die Spekulation außiört*), là, *nell'esistenza concreta (beim wirklichen Leben),* inizia di conseguenza la *scienza reale e positiva* (*die wirkliche, positive Wissenschaft*), la *rappresentazione dell'attività pratica (Darstellung der praktischen Betätigung*), del pratico processo di dispiegamento degli uomini. Crollano gli asserti intorno alla coscienza e, in luogo di essi, deve subentrare la *conoscenza effettiva (wirkliches Wissen). Grazie alla rappresentazione del reale (mit der Darstellung der Wirklichkeit*), la *filosofia indipendente (selbständige Philosophie)* smarrisce i suoi *strumenti di esistenza (ihr Existenzmedium),* in luogo della filosofia, può al massimo subentrare una *sintesi degli esiti più generali (eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate)* che è possibile ricavare per astrazione dalla considerazione dello sviluppo storico umano[104].

È custodito in questo passaggio l'annuncio della necessità di "abbandonare il terreno della filosofia"[105], intesa come sapere contemplativo-ideologico, per fondare una "scienza reale e positiva", una "conoscenza effettiva" - nei limiti dell'esperienza, e dunque programmaticamente antimetafisica - che sia finalmente in grado di rendere conto del movimento reale della storia e, al tempo stesso, delle produzioni ideologiche della filosofia; una scienza che, contro le istanze antiquarie e adattive del sapere filosofico, riesca a decifrare il movimento di trasformazione a cui è sottoposta la realtà nella sua dinamica olistica[106].

Tra i due poli oppositivi dell' *ideologia filosofica* (contemplativa, adattiva, anamnestica, conservatrice, conciliante con resistente) e della *scienza reale* (oggettiva, rivoluzionaria, rivolta in avanti, nemica dell'ordine costituito) viene così a instaurarsi, seguendo la *DI,* una tensione insanabile, su cui sono costruite, per un verso, la critica corrosiva delle prestazioni filosofiche dei Giovani Hegeliani e, per un altro verso,

l'esigenza di fondazione della nuova scienza materialistica della storia (la *materialistische Geschichtsauffassung).* Solo quest'ultima sarà, per Marx, in grado di spiegare, senza mistificazioni e fraintendimenti, tanto il movimento storico effettivo - la *wirkliche Bewegung*[107] che conduce alla società senza classi -, quanto le produzioni ideologiche delle classi egemoniche lungo l'asse mobile della storia.

Paolo Vinci ha insistito sui *due momenti* della nuova scienza inaugurata dall'opera del 1845-1846, chiarendo come essi - la fondazione di una scienza "positiva" e la spiegazione delle produzioni ideologiche - trovino un loro coefficiente di unitarietà nella relazione oppositiva con la filosofia: "è quasi una costatazione [...] rilevare come la polemica con i Giovani Hegeliani e Feuerbach, che diventa poi una critica di Hegel e alla filosofia *tout court*, imponga a Marx l'inevitabile assunzione di un compito che è qualcosa di più di un rifiuto: dimostrare perché bisogna abbandonare la filosofia per conoscere la realtà, comporta, come sua necessità interna, spiegare le ragioni teoriche e non soltanto teoriche del prodursi dell'illusione filosofica"[108].

In verità, come si è visto, il programma della *DI* risulta viziato da un radicale fraintendimento: la demolizione della "critica critica" della filosofia non avrà, quale approdo, un sapere scientifico in senso positivo, ma resterà profondamente impregnata di presupposti filosofici, finendo per rimanere stabilmente sul terreno da cui mirava a prendere congedo. In quest'ottica, il fattore di misconoscimento maggiore - il più macroscopico equivoco della *DI* - riguarda la specifica dipendenza da Hegel e da Fichte, tanto più evidente quanto più dissimulata: di essa Marx non mostra alcuna consapevolezza, a tal punto che il suo discorso pretenderà di presentarsi come anti-idealistico pur essendo intriso di idealismo in ogni sua specifica articolazione[109]. Come si è visto, il ruolo svolto dalla categoria di alienazione - tanto più centrale quanto più viene dichiarata superata -è una spia che rivela questo inatteso permanere sul terreno dell'idealismo hege-

liano e fichtiano, dalla cui forza gravitazionale il discorso marxiano continua a essere segretamente attratto non solo per la categoria di Totalità, ma anche per il codice della *Subjekt-Objektivität*.

È da questa presenza imprevista, non voluta, esorcizzata e, per ciò stesso, "spettrale", di Hegel e di Fichte e, insieme, dal sopravvivere della filosofia nel quadro di una scienza che si pretende epurata da ogni residuo filosofico, che occorre prendere le mosse per destrutturare la tesi althusseriana della *coupure épistémologique*, che può con diritto essere assunta come il paradigma di ogni tentativo di disgiungere Marx dallo spazio filosofico. Nella prospettiva teorica di Althusser, il "giovane Marx" - romantico, umanista, "premarxista" - cederebbe il passo, con la *DI*, al "Marx maturo", epistemologo delle *Produktionsweisen*, che abbandona la prospettiva dell'idealismo fichtiano ed hegeliano approdando a una concezione scientifica che gli permette di leggere come una necessità inevitabile il crollo del capitalismo e il conseguente affermarsi della società senza classi. Così in *Pour Marx*:

> Fu appunto lo studio delle opere giovanili di Marx a spingermi inizialmente alla lettura di Feuerbach e alla pubblicazione dei suoi testi teorici più importanti del periodo 1839-45. [...] La medesima ragione doveva poi condurmi per forza di cose a studiare, nel particolare dei loro rispettivi concetti, la natura dei rapporti tra la filosofia di Hegel e la filosofia di Marx. Il problema della *differenza specifica* della filosofia marxista assunse così una forma tale da chiedersi se esisteva o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una *rottura epistemologica* tale che segnasse il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e il problema correlativo *del punto* preciso di questa rottura. Nel campo di questo problema, lo studio delle opere giovanili di Marx assunse un'importanza teorica (esistenza della rottura?) e storica (luogo della rottura?) decisive. È chiaro che, per asserire resistenza di una rottura e definire il luogo, non poteva trattarsi di accettare, se non come dichiarazione da dimostrare, invalidare o confermare, la famosa frase in cui Marx afferma questa rottura ('fare i conti con la nostra anteriore coscienza filosofica') collocandola così nel 1845 in corrispondenza dell'*Ideologìa tedesca*[110].

Con buona pace di Althusser, la *DI* fluttua in modo ambivalente tra il rigetto della filosofia e il suo costante impiego, in vista della fondazione di una scienza di cui, in fin dei con-

ti, nulla si dice se non che la sua possibilità deve essere ricercata nell'assunzione di un punto di vista "altro" rispetto a quello filosofico. La contraddizione risulta tanto più lampante per il fatto che, con un linguaggio ossessivamente avverso al "gergo filosofico", Marx, da un lato, ci suggerisce che al di là della filosofia si dà solo la scienza e, dall'altro, mette a punto, nelle pagine della *DI*, una teoria che, per sua natura, *non è ancora scienza*: è, tutt'al più, una propedeutica alla scienza, o anche un tentativo di fondazione di una scienza che, in ogni caso, non coincide *tout court* con la teoria delineata nel manoscritto abbandonato alla critica roditrice. La *DI*, pertanto, non poteva che risultare ambiguamente sospesa tra una *scienza non ancora fondata* e una *filosofia non ancora del tutto abbandonata*.

Se quella delineata nell'opera *non è ancora una scienza* e *non è più una filosofia*, di che genere di sapere si tratta? Di una via di mezzo tra le due? Di una filosofia che pretende di non essere tale? Di una scienza che non si è ancora del tutto emancipata dai vincoli filosofici? Come ha sottolineato Vinci, la contraddizione che innerva le pagine del testo marx-engelsiano sta tutta nel fatto che il "voler gettare le basi del conoscere scientifico si produce attraverso i moduli di un discorso tipicamente filosofico"[111] e costantemente dissimulato in quanto tale.

Althusser risolve la questione in modo unilaterale, sostenendo - come già si è ricordato - che la *DI* segna il congedo definitivo di Marx dal sapere filosofico-idealistico e l'approdo a una *epistemologia antifilosofica* delle *Produktionsweisen*[112]. Althusser insiste unilateralmente su un aspetto, ancorché lo declini secondo due diverse possibilità: il Marx della *DI* avrebbe "messo a morte" la filosofia, intendendo con questa espressione ambigua, da un lato, la definitiva sostituzione delle prestazioni teoretiche del sapere filosofico con l'azione rivoluzionaria del proletariato (secondo le folgoranti enunciazioni delle *TH)* e, dall'altro, il superamento della filosofia ad opera di una scienza finalmente consacrata a uno studio

della realtà scientifico, positivo, non mistificante, non più imbevuto di metafisica.

E, non di meno, contro la lettura prospettata da Althusser, la ricaduta marxiana sul "terreno della filosofia" risulta lampante sia per quel che concerne la volontà - espressa dalle *TH* -di sostituire la coscienza "teoretica" della filosofia con l'azione pratico-rivoluzionaria, sia per quel che riguarda l'esigenza -teorizzata nella *DI* - di superare il sapere filosofico mediante quello scientifico. Nel primo caso, non si ha un congedo dalla filosofia, ma, semmai, una rideclinazione in chiave di ontologia della prassi della filosofia pratica di Fichte[113]: la prassi trasformatrice diventa così, come vedremo, la versione rivoluzionaria della *Tathandlung* tematizzata dalla *WL*, dell'Io che è azione pura e risultato di quell'azione, nella cornice di un rapporto tra il soggetto (l'Io) che progetta, agisce e modifica e un oggetto (il non-Io) che viene modificato, in un rifiuto programmatico di assumere il mondo così com'è.

Per quel che riguarda il secondo caso - il superamento della filosofia ad opera della scienza -, anche in esso quello che si verifica è un *apparente* esodo dalla filosofia, per i motivi che già abbiamo adombrato e su cui insisteremo ulteriormente. La scoperta della prassi al centro delle *TH* e la fondazione della scienza su cui è incardinata la *DI* - che costituiscono, per Althusser, i due momenti complementari dell'unico movimento di congedo dal sapere filosofico - possono, allora, essere assunti come la prova del fatto che, anche al di là delle sue convinzioni soggettive e della sua volontà, Marx continua ad alloggiare sul terreno filosofico dell'idealismo tedesco di Fichte e Hegel.

A questo proposito, l'ambivalente oscillazione marxiana che percorre carsicamente la *DI* risulta particolarmente chiara da due punti di vista[114]: da una parte, non c'è pagina del manoscritto in cui la filosofia non venga dissacrata ferocemente per il suo porsi come "impedimento epistemologico", che frena il procedere autenticamente *wissenschaftlich*;

dall'altra, l'opera è pervasa dalla tacita, nascosta e sempre dissimulata ammissione di un ruolo in qualche modo imprescindibile della filosofia. Quest'ultima, per un verso, costituisce uno spazio di assunzioni di base e di criteri di prospettiva che determinano gli interessi conoscitivi e i problemi verso cui indirizzare le indagini scientifiche, e, per un altro verso, assume lo statuto di scienza filosofica della totalità indagata nel suo movimento contraddittorio in cui le parti (i pensieri, le forme simboliche, i nessi sociali, le istituzioni politiche, le forme statali, ecc.) possono essere comprese solo se poste in relazione dinamica con l'Intero e spiega te a partire da un principio unitario (il nesso dialettico tra struttura e sovrastruttura, e più precisamente tra ''rapporti di produzione", "forze produttive" e "formazioni ideologiche").

La dichiarazione programmatica della "non-autonomia" delle forme di pensiero che, nell'età delle autonomizzazioni e dell'alienazione, si presentano sotto il segno della *Verselbständigung* - il più grande motivo di attrito con i Giovani Hegeliani e con la propria anteriore coscienza filosofica - è sinergica con il tentativo di costituzione di un'elaborazione teorica non contemplativa né adattiva, ma impegnata nella attiva trasformazione della società, rivelando, una volta di più, la presenza di una *scienza olistica* che - unione inscindibile di ontologia e assiologia - non si limita a conoscere avalutativamente il proprio oggetto, ma che lo valuta assiologicamente, sottoponendolo a critica[115]. La scienza reale e positiva di cui va in cerca la *DI* deve essere finalmente in grado di mostrare la "non-autonomia" del pensiero filosofico e di produrre un sapere che sia capace di fare presa sulla realtà e, al tempo stesso, di uscire dalla cecità nei confronti della propria genesi, in modo da potersi finalmente collocare *nel* processo reale, senza pretendere di stame fuori, a distanza di sicurezza[116].

Era stato il progetto della *WL* di Fichte a cercare - sia pure in ben altro contesto - un principio primo *unbedingt* alla cui luce rendere conto di tutte le produzioni simboliche e, dunque, di tutte le scienze particolari. Come suggerito da Pa-

reyson, vi è "in Fichte il motivo d'un sistema del sapere scientifico che comprende nel suo interno, all'apice, la filosofia, e intorno, con contiguo processo di deduzione da questa, tutte le scienze possibili e pensabili, in un'organizzazione definitiva, sebbene aperta allo sviluppo infinito delle scienze"[117]. Nella prospettiva fichtiana, le scienze sono inferiori alla filosofia, giacché procedono per enumerazione e senza curarsi del loro fondamento ultimo, là dove la dottrina della scienza - in quanto "sapere del sapere" *(scientia scientiae)* o anche "sapere sapentesi" - va in cerca del principio unico su cui tutte le scienze si reggono e lo ravvisa nel principio della coscienza, ossia nell'io, nell'"atto stesso della rappresentazione, l'*atto della coscienza (Act des Bewußtseyns)*"[118], che, a sua volta, può rendere conto della rappresentazione come fatto[119]. Solo in questo modo, diventa possibile una scienza della totalità che sia consapevole della propria genesi e del proprio fondamento.

Mentre la filosofia è, per sua essenza, speculazione contemplativa e ideologica, la *Wissenschaft* ricercata da Marx muove - come si è visto - da *wirkliche Voraussetzungen*, "constatabili in maniera meramente empirica", e, sulle orme di tale cominciamento, si propone di rimanere aderente alla realtà senza involarsi nei cieli della teoria astratta e disancorata dal piano empirico. Già emerge, per contrasto, in questa presa di distanza dall'astrattismo filosofico, il compito della nuova scienza di cui Marx è alla ricerca:

> I presupposti dai quali prendiamo le mosse non sono discrezionali, né dogmatici: sono *presupposti effettivi* (*wirkliche Voraussetzungen*), dai quali soltanto nell'immaginazione è possibile fare astrazione. Tali presupposti sono *gli individui concreti* (*die wirklichen Individuen*), il loro agire e le loro condizioni materiali di esistenza, tanto quelle che essi hanno trovato come già sussistenti, quanto quelle che hanno prodotto tramite il loro stesso agire. Pertanto, tali presupposti sono *constatabili in maniera meramente empirica (auf rein empirischem Wege konstatierbar*)[120].

Non deve passare inosservata un'ulteriore contraddizione che anima il discorso marxiano sulla nuova scienza, che *non è ancora scienza* e che *non è più filosofia*: essa risulta innerva-

ta da una tensione incancellabile tra la ricerca di una definizione "statica", antropologica, dei soggetti umani, e la ricerca della storicità come tratto essenziale del loro "essere-nel-mondo". In altri termini, la nuova scienza è perennemente in bilico, in modo altamente ambiguo, tra l'istanza *antropologica* e quella *storica*[121]*:* all'insistenza sul dato antropologico come punto d'avvio dell'analisi - gli individui empirici - fa da contraltare un'altrettanto marcata insistenza sul dato storico, sul "modo determinato dell'attività", sugli slittamenti storici a cui vanno incontro le relazioni intersoggettive, le forme di proprietà e i modi del produrre.

La categoria dell'*Entfremdung* - che allude appunto a una *perdita storica* della propria *essenza antropologicamente determinata* - è l'infallibile segnalatore di questa ambigua sovrapposizione, metodologicamente non chiarita, tra discorso antropologico e discorso storico. Essa rimanda - sia pure in forma non esplicitata, né coerentizzata - alla correlazione hegeliana tra dimensione ontologica e dimensione storica, e dunque, una volta di più, al processo fenomenologico di alienazione, disalienazione, perdita e ritrovo di sé lungo l'asse mobile della storia[122].

A corroborare questo nodo problematico è un passaggio della *DI*, in cui affiora in tutta la sua aporeticità il carattere ancora spiccatamente filosofico del discorso marxiano:

> Specifici soggetti che svolgono un'attività produttiva in una specifica maniera fanno il loro ingresso in questi specifici rapporti sociali e politici. In ciascun singolo caso, il rilievo empirico deve rivelare in modo empirico e senza travisamenti né speculazioni il nesso tra la strutturazione sociale e politica, da una parte, e la produzione, dall'altra. *La strutturazione sociale e lo Stato sono immancabilmente il frutto dal processo dell 'esistenza di soggetti determinati (die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor*): tuttavia, sono il frutto di questi soggetti non per come possono sembrare dalle rappresentazioni proprie o altrui, bensì per come sono *concretamente (wirklich),* ossia per come *agiscono e producono materialmente (wirken, materiell produzieren)*, e quindi per come agiscono tra ostacoli, presupposti e condizioni materiali determinati e non dipendenti dalla loro volontà[123].

Ciò che più colpisce e disorienta, di questa definizione della nuova scienza, è il fatto che Marx non sta qui alludendo a un oggetto circoscritto, quale è quello di cui ogni singola scienza è chiamata a occuparsi a seconda del suo settore disciplinare: al contrario, il riferimento è, ancora una volta, una *totalità dinamica e processuale*, che racchiude la globalità delle manifestazioni sociali considerata nei suoi slittamenti storici. La nuova scienza di cui si è in cerca è chiamata ad assumere come proprio oggetto specifico la *totalità storica dei rapporti sociali*, il Tutto storico assunto nella sua processualità dinamica. È, per l'appunto, scienza della totalità storica.

Il Lukàcs di *Geschichte und Klassenbewusstsein* è l'autore che più di ogni altro ha sottolineato questa ricaduta nella filosofia hegeliana, che fa da "basso continuo" alla nuova scienza fondata dalla *DI*: "la categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova"[124], che resta, per ciò stesso, legata in modo indisgiungibile alla filosofia.

La categoria di totalità - "spettro" idealistico da cui mai la riflessione marxiana riuscirà a prendere congedo - è qui di rilievo non soltanto perché è, chiaramente, un retaggio hegeliano (la filosofia come *Wissenschaft* della totalità messa in movimento dalle contraddizioni in essa albergate) che segnala il persistere della forma filosofia nelle pieghe di un discorso che si pretende anti-filosofico: la sua importanza riposa anche nel fatto che essa va inaspettatamente a innescare un cortocircuito con il postulato di una scienza finalmente empirica, positiva. Come si è visto, nella *DI* si riscontra un proliferare di espressioni positivistiche, volte a segnalare il carattere scientifico e anti-filosofico della nuova scienza: quest'ultima viene definita ora *wirkliche, positive Wissenschaft*, ora *Darstellung der praktischen Betätigung*, ora *Darstellung der Wirklichkeit*, ora *wirkliches Wissen*, e in molti altri modi, tutti accomunati dall'insistenza sull'elemento empirico-scientifico, poi puntualmente contraddetto dalla visione

olistica e ineludibilmente metaempirica della prospettiva assunta da Marx[125].

Limitando il nostro discorso alla sola *DI* e, dunque, lasciando sullo sfondo lo studio del capitale come *Begriff* secondo le categorie dell'hegeliana *Wissenschaft der Logik* nei *Grundrisse* e in *DK*[126], torniamo alla domanda da cui occorre prendere le mosse per decriptare l'idealismo occulto di Marx: che cosa dobbiamo veramente intendere per *Wissenschaft* allorché il pensatore di Treviri esplicita la volontà di abbandonare il terreno della filosofia per approdare alla scienza? In estrema sintesi, alla luce di quanto sostenuto, la nostra tesi è la seguente: l'autoffaintendimento di Marx a proposito della propria *Aufhebung* della forma filosofia si accompagna a un ulteriore autoffaintendimento relativo al concetto della scienza ricercata nella *DI.* Si tratta di una fatale e non consapevole sovrapposizione tra i due significati di scienza fatti valere, rispettivamente, dall' *idealismo tedesco* e dalle *scienze positive*[127]. Più precisamente, faglia sismica tra idealismo e positivismo, la riflessione marxiana, a partire dalla *DI*, si regge su una sempre reiterata sovrapposizione della scienza in senso positivistico, ossia dell'indagine corroborata dal piano empirico e limitata ad esso, con la scienza intesa come "scienza filosofica" *(philosophische Wissenschaft*), ossia come "sapere assoluto" della Totalità.

La prima - la *science* positivistica, figlia della visione del mondo forgiata dalla *Rivoluzione scientifica* e dal suo connubio di produzione capitalistica e di ragione calcolante - assume come proprio oggetto d'indagine limitati settori del piano empirico, a seconda dell'area disciplinare in cui è specializzata, limitandosi ad analizzarli in forma meramente descrittiva; la seconda - la *philosophische Wissenschaft* - è unità inscindibile di ontologia e assiologia, giacché aspira a *conoscere* e a *valutare* l'*omnitudo realitatis*, in tutte le sue determinazioni, nel tentativo di ricondurla a un principio unitario alla cui luce rendere ragione del dinamico "con-crescere"

delle parti, e così facendo deve di necessità trascendere il piano della mera empiria.

Mentre la "scienza positiva" assume come strumento privilegiato di conoscenza l'*abstrakter Verstand*, che scompone la realtà e si sofferma unicamente - in modo empirico - sulle sue parti, la "scienza filosofica" si avvale invece della *Vernunft*, che assume come proprio ambito di indagine la Totalità metaempirica, di cui le parti sono porzioni in connessione dinamica e incomprensibili se non in riferimento alla Totalità di cui sono parti. Ha scritto Garaudy in riferimento alla *Wissenschaft* fondata da Marx:

> È una scienza, sì, non però nel senso positivistico. Il termine "scienza" è qui usato con un valore molto simile a quello che gli fu attribuito da Fichte in una sua grande opera, la *Dottrina della scienza:* una filosofia è scientifica in quanto pone e risolve il problema del fondamento. Un uso simile si riscontra anche in Hegel, quando parla di "scienza della logica": la definizione più esatta è forse "necessità interna, nascosta e rigorosamente immanente al reale"[128].

Hegelianamente, la filosofia - επιστήμη τής άληθείας[129], secondo la definizione di Aristotele - è "la scienza obiettiva della verità"[130], ha per oggetto il "vero", ossia la totalità "concreta" colta dalla "ragione" tramite il *Begriff* e, di conseguenza, è "meta-fisica" (μετά τά φυσικά), poiché la totalità trascende i confini della mera empiria. Dal canto suo, la *scienza empirica* ha per oggetto il "certo" riferito al piano empirico, e dunque a limitate porzioni del reale "astratte" dalla totalità (*omnitudo realitatis)* tramite l'*abstrakter Verstand.* In coerenza con l'Hegel della *Phänomenologie* non meno che con il Platone della *Repubblica* (in accordo con il quale solo "chi sa vedere la totalità è dialettico"[131]), vero è soltanto l'intero, mentre la parte è sempre solo, di volta in volta, certa, esatta, sbagliata, ecc. Seguendo le coordinate hegeliane, "merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia"[132].

Se per la scienza empirica soggetto e oggetto sono radicalmente disgiunti, e il primo è chiamato a rispecchiare in modo certo ed esatto il secondo, la scienza filosofica si regge

sulla soggetto-oggettività, ossia sull'assunto della *reciproca mediazione di soggetto e oggetto*[133]*;* mediazione in forza della quale l'oggettività degli oggetti è un prodotto del soggetto tale per cui, al di là della crisalide delle apparenze e dell'alienazione egemonica, si dà identità tra il soggetto (l'umanità pensata come un unico Io) e l'oggetto (la storia intesa come il teatro delle sue oggettivazioni). Se la certezza della scienza empirica equivale all'*adaequatio rei et intellectus* e, dunque, all'inerte rispecchiamento santificante del mondo-realmente-dato[134], la verità della scienza filosofica implica un processo di acquisizione graduale dell'identità di soggetto e oggetto (Hegel) e di sempre maggiore conformazione, mediata dalla prassi, del secondo al primo (Fichte). La stessa scienza filosofica marxiana si risolve, da ultimo, nel *sapere assoluto* dell'autocoscienza del genere umano sovranamente padrona di se stessa e situata in un mondo finalmente all'insegna del "riconoscimento"[135] *(Anerkennung)* e di rapporti tra individui liberi e uguali.

Senza che Marx se ne renda pienamente conto, il desiderio di superare la filosofia con una scienza empirica si è insospettatamente rovesciato in un superamento della filosofia in una *philosophische Wissenschaft*, che finisce per riprodurre lo stesso movimento della "scienza filosofica" di Hegel o di Fichte, in cui l'esigenza di superamento della filosofia procede di pari passo con la fondazione di una scienza filosofica della Totalità conosciuta ontologicamente, valutata assiologicamente e incentrata sull'unità soggetto-oggettiva[136].

Sussiste, dunque, una sorprendente simmetria tra il movimento di pensiero della fichtiana *WL*, in tutte le sue stesure, e l'hegeliana *Phänomenologie*, da una parte, e il *corpus* delle opere marxiane dopo il 1845, dall'altra. Tutti e tre questi progetti teorici orbitano attorno a un comune fuoco prospettico, l'esigenza di *abbandonare il terreno della filosofia tradizionalmente intesa per approdare alla scienza*, al "sapere assoluto" che conosce e valuta l'Intero; pur con la differenza per cui, mentre Fichte e Hegel sono consapevoli tanto di ciò che

stanno abbandonando quanto di ciò che stanno fondando (la scienza sistematica della verità filosofica), Marx precipita in autofraintendimenti di varia natura. Alla chiarezza intorno al *sapere superato*, non fa seguito, nel pensatore di Treviri, un'analoga trasparenza circa il *sapere verso cui si sta muovendo*, nella misura in cui la scienza di cui si è in cerca continua a essere una "faglia sismica" [137] tra positivismo e idealismo, contraddittoriamente in bilico com'è - per riprendere la specificazione geografica a cui ricorre lo stesso Marx - tra *Science* inglese e *philosophische Wissenschaft* tedesca.

Cerchiamo di fare chiarezza su questo punto, da cui dipende interamente la comprensione della natura idealistica della scienza tenuta a battesimo da Marx, sia pure in forma non esente da contraddizioni e da autoffaintendimenti. Kant per primo si era posto, in maniera radicale, il problema della *scientificità della filosofia*, intendendo la *Wissenschaft* come *conoscere dimostrativo* in grado, aristotelicamente, di condurre a un sapere stabile e incrollabile (ἐπιστήμη) e, in pari tempo, di dare luogo a un'organizzazione "sistematica" degli elementi costitutivi, in quel fecondo rimando alla dimensione della "stabilità" che accomuna i due termini greci di "scienza" (ἐπιστήμη) e di "sistema" (σύστημα)[138]. La necessità del "sistema della scienza" è dettata, in Kant, dall'esigenza di accomiatarsi dallo scetticismo di Hume [139] e produce, come esito ultimo, la neutralizzazione di uno spazio veritativo autonomo della filosofia, ridotta a sapere dell'intelletto astratto nei limiti dell'esperienza. Infatti, se, per un verso, Kant, in coerenza con "l'interesse architettonico della ragione"[140], propone la ricerca di un sistema "chiaro e coerente" come quello della scienza[141], per un altro verso finisce per annullare lo spazio veritativo autonomo della filosofia, costringendola a diventare scienza nel senso dell'accertamento newtoniano del mondo esterno nei limiti dell'esperienza[142].

In forza della sua *delegittimazione della metafisica*, Kant può, pertanto, essere etichettato come un *empirista trascendentale*[143], poiché fonda su basi trascendentali la possibilità

della conoscenza del piano empirico. Secondo il rilievo dell'hegeliano *Glauben und Wissen*, la riflessione kantiana "non va al di là dello scopo di Locke"[144], legittimando il solo sapere nei limiti dell'empiria, con annessa delegittimazione dei "sogni visionari" della metafisica. Il movimento teorico del *Kritizismus* è, allora, duplice e si articola in una ridefinizione della metafisica nei termini di una *scienza dei limiti dell 'esperienza* (portando a compimento, secondo la ricostruzione di Heidegger, il movimento di riassorbimento dello spazio veritativo della filosofia in accertamento empirico del soggetto conoscente avviato da Cartesio) e in una complementare delegittimazione dei "sogni visionari" e dei "vecchi capricci impolverati"[145] della metafisica.

L'importante risultato"[146] conseguito dall *'Analitica trascendentale* della prima *Kritik* consiste nell'acquisita certezza che l'intelletto *a priori*, nelle sue prestazioni conoscitive tramite i "principi dell'esposizione dei fenomeni"[147], non potrà che anticipare la forma dell'esperienza, senza pretendere di superare i "limiti del l'esperienza"[148] *(Schranken der Sinnlichkeit*)[149]. La delegittimazione dello spazio veritativo della metafisica, riconvertita dalla prima *Kritik* in scienza dell'intelletto astratto, ossia in scienza trascendentalmente fondata del corretto accertamento dell'empiria da parte del soggetto rappresentante, viene portata a compimento tramite l'assunto per cui il solo modo possibile di esperire la realtà esterna corrisponde all'applicazione dei princìpi della *fisica newtoniana* naturalizzati in funzioni *a priori* della mente umana, come emerge soprattutto dalla funzione degli "schemi trascendentali puri"[150].

E sempre con Kant che la questione filosofica della scienza o, meglio, della *scientificità della filosofia* si fonde con quella del *sistema*, secondo quel reciproco rimando tra le due istanze che, del resto, è lampante nei rispettivi nomi greci che dicono entrambe, επιστήμη e σύστημα, accomunati dall'idea dell'ιστάναι, lo "stare solido" e "irremovibile": la filosofia, nell'ottica kantiana, deve, infatti, articolarsi come sapere epi-

stemico perché sistematicamente organizzato, basato sul solido fondamento di un principio e, insieme, organizzato e coordinato in modo coerente e strutturato, "architettonico".

E tuttavia - occorre insistervi, giacché questa è la vera chiave di volta per venire a capo tanto della *Trennung* segnata dall'idealismo rispetto alla riflessione kantiana, quanto dell'ambiguo movimento di pensiero posto in essere dalla riflessione marxiana - la ricerca della scientificità conduce Kant ad aderire integralmente alla scienza intesa in senso newtoniano, con conseguente neutralizzazione dello spazio veritativo autonomo della filosofia. Per poter esistere legittimamente, senza riprecipitare nei sogni visionari della metafisica, la filosofia è chiamata, per Kant, ad assumere lo stesso oggetto della scienza newtoniana, ossia oggetti finiti, spazio-temporalmente determinati e limitati al solo ambito dell'esperienza sensibile.

Scienza e filosofia vengono così a operare sullo stesso oggetto conoscitivo, la realtà entro i limiti della mera empiria, al riparo da ogni anelito metafisico al sapere della totalità (anima, mondo e Dio). Si verifica, di conseguenza, un'eclisse integrale della validità della filosofia come ideazione conoscitiva distinta dalla scienza, secondo quanto sostenuto nella prefazione alla seconda edizione della prima *Kritik* a proposito della deduzione[140] della facoltà di conoscere *a priori*: "con una tale facoltà, non possiamo mai oltrepassare il confine di un'esperienza possibile"[151], secondo un tema che percorre trasversalmente l'intera *Kritik der reinen Vernunft* e che informa di sé anche i *Prolegomena* (1783). La filosofia diventa scienza dell'intelletto astratto, e la *verità filosofica* cede il passo alla *certezza scientifica*. Di qui la strutturale ambiguità della riflessione kantiana, Giano bifronte che, per un verso, scopre il tema della soggetto-oggettività (ponendo in relazione dialettica di mediazione reciproca i due poli del soggetto e dell'oggetto, intendendo l'oggetto come costruzione sintetica del soggetto) e, per un altro verso, in maniera contraddittoria, resta prigioniero della moderna supremazia - che Fichte

chiamerà "dogmatica" - dell'oggetto come "cosa in sé" autonoma.

Come è noto, contro gli esiti antimetafisici del kantismo, l'idealismo di Fichte, a partire dal "dibattito sulla cosa in sé", mira invece alla fondazione di una *scienza filosofica*, che sappia coniugare virtuosamente le due istanze apparentemente contraddittorie della scientificità sistematica e della verità filosofica, approdando cioè a una *scienza sistematica della verità* rigorosamente dimostrata a partire da un principio incrollabile e organicamente strutturata nella forma di un sistema[152]. La filosofia è, cioè, chiamata a diventare scienza (sapere assoluto) senza però che il proprio oggetto cessi di essere la totalità metaempirica, e dunque la verità distinta dalla certezza scientifica. Così precisa Fichte nel 1793[53]:

> Mi sono convinto che unicamente sviluppandosi da un unico principio fondamentale la filosofia può diventare scienza: che però essa deve guadagnare un'evidenza al modo della geometria; mi sono convinto che un tale principio fondamentale v'è, e pur tuttavia esso, in quanto tale, non è ancora stato enunciato[154].

La filosofia deve diventare scienza senza però rinunciare al proprio spazio veritativo autonomo, configurandosi, pertanto, come una *scienza sistematica della verità filosofica* come sapere della totalità metaempirica. È questo l'obiettivo perseguito dalla *WL* e dal suo compimento della svolta *transzendentalphilosophisch* avviata da Kant.

Il tema ritorna in forma pressoché identica nella *Vorrede* della *Phänomenologie* hegeliana ed è la prova del comune orizzonte espressivo in cui possono essere inseriti due pensatori pur così diversi come Fichte e Hegel, ugualmente sostenitori dell'istanza della fondazione di una scienza filosofica della verità che porti a compimento il programma avviato ma non compiuto da Kant. Come è noto, la *Vorrede* della *Phänomenologie* è costellata di formulazioni di questo tenore: '*la vera figura della verità è dunque posta nella scientificità (die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird),* e ciò equivale a dire che la verità trova l'elemen-

to della propria esistenza solo nel *Concetto*"[155]. E ancora: "solo come scienza, solo come sistema, il sapere è reale e può essere oggetto di esposizione"[156] *(das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann).*

E Hegel stesso a enunciare senza esitazioni l'identità di "fenomenologia dello Spirito" e rideclinazione della *Philosophie* come *Wissenschaft*: "la fenomenologia dello Spirito è appunto l'esposizione di *questo divenire della scienza in generale, cioè del sapere (dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens)*"[157]. E più avanti: "per divenire il *sapere autentico (eigentliches Wissen),* per produrre l'elemento della scienza - il quale è il concetto puro della scienza stessa -, il sapere immediato deve percorrere una via lunga e difficile"[158], mediata dal transito per l'immane potenza del negativo.

Anche per il pensatore di Stoccarda, come per Fichte, la filosofia è chiamata ad assumere la forma di un sistema scientifico della verità filosofica, sapere assoluto dell'Intero come unità delle parti e della loro dialettica immanente:

> La figura autentica in cui la verità può esistere è soltanto il *sistema scientifico (wissenschaftliches System*) della verità stessa. Ora, collaborare affinché la filosofia si avvicini alla *forma della scienza (Form der Wissenschaft),* affinché giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di *amore del sapere (Liebe zum Wissen)* per essere *sapere reale (wirkliches Wissen),* è ciò che mi sono appunto proposto[159].

Il ''sapere reale" a cui qui allude Hegel, e che - come si è visto - sarà cercato anche dalla *DI*, non può coincidere con la scienza empirica e con le sue "certezze sensibili": lungi dall'essere "concrete" e "reali" come pretenderebbero, le scienze empiriche segnano, infatti, il trionfo dell'astrattezza, poiché sono il frutto di quell' *abstrakter Verstand* che frazione la realtà e la analizza nelle sue singole parti "astratte", decontestualizzate e isolate rispetto alla totalità a cui sono organiche. Secondo la formula di Kosik, quella delle scienze empiriche resta una "pseudo-concretezza", in forza della

quale "il principio astratto, innalzato a totalità, è vuota totalità, che tratta la ricchezza del reale come residuo irrazionale e incomprensibile"[160]. Seguendo Hegel, solo la scienza filosofica segna il trionfo della concretezza, poiché essa soltanto si configura come *scienza della totalità,* avente per oggetto l'intero, le singole parti "con-crete", esaminate nel loro "con-crescere" in un costante rimando reciproco dal quale è possibile inferire la totalità espressiva del proprio mondo storico e delle sue contraddizioni.

Un'analoga esigenza di fondazione sistematica e scientifica della filosofia si ritrova, ancora, nel paragrafo 14 dell'*Introduzione* all'hegeliana *Enzyklopädie,* dove si sostiene che "un filosofare senza sistema non può essere scientifico"[161] *(ein Philosophieren ohne System kann nichts wissenschaftliches sein)* e che "la scienza del pensiero libero *è essenzialmente sistema (ist wesentlich System*)"[162]. Il passo della *Enzyklopädie* merita di essere letto integralmente, poiché compendia con rigore il programma di una *scienza del vero filosofico pensata come sistema*:

> Il pensiero libero e vero è in sé concreto, e pertanto è idea, e nella sua intera universalità l'idea o l'assoluto. La scienza di esso è essenzialmente sistema, poiché il vero, come concreto, è soltanto in quanto si dispiega in sé e si raccoglie e si conserva in unità, cioè come totalità, e soltanto mediante la distinzione e la determinazione delle sue distinzioni può essere *la loro necessità e la libertà del tutto (die Notwendigkeit und die Freiheit des Ganzen)*[163].

È impossibile non rilevare l'analogia e gli isomorfismi di questi passaggi fichtiani ed hegeliani con il movimento di pensiero posto in essere nella *DI*: il tratto comune - è bene ribadirlo - deve essere ricercato nell'esigenza di un superamento della filosofia e nel tentativo di fondare una scienza intesa come sapere assoluto e come *wirkliches Wissen* della Totalità, come sistema della scienza in grado di fare presa sulla realtà considerata olisticamente nel suo movimento di sviluppo.

Che il discorso marxiano della *DI* continui a svolgersi, inaspettatamente, sul "terreno della filosofia", e più precisamen-

te nel quadro di una *philosophische Wissenschaft*, è corroborato da una galassia di elementi che non possono essere trascurati: tra questi, vanno sicuramente ricordate la già più volte rievocata persistenza della categoria squisitamente filosofica di *Entfremdung* e della categoria fichtiana di *Praxis* trasformativa, l'apertura olistica alla storia come movimento globale in corso, l'assunzione di un principio unitario in base al quale spiegare la molteplicità delle manifestazioni umane.

Anche in *DK* e nei *Grundrisse* la prospettiva idealistica resta la base su cui Marx costruisce il suo progetto di critica dell'economia politica. Da un lato, Marx ritiene di aver scoperto "il nocciolo razionale entro il guscio mistico"[164] della dialettica hegeliana, capovolgendola e facendola "camminare" sul terreno materiale della struttura e, dall'altro, costruisce - a partire dai *Grundrisse* - la sua analisi del modo di produzione capitalistico e delle sue determinazioni modellandole sulla *Wissenschaft der Logik* hegeliana. Il modo di produzione capitalistico viene così a essere, nel discorso marxiano, l'equivalente del *Begriff* della *Wissenschaft der Logik*.

Ci troviamo allora, con Marx, al cospetto di una *scienza idealistica della Totalità* in una duplice accezione: nel senso della *Phänomenologie*, è una scienza filosofica del percorso dialettico che scandisce la storia fino al traguardo del sapere assoluto della propria autocoscienza padrona di se stessa, perché - in una reale universalizzazione della libertà - finalmente affrancata dalle contraddizioni di cui è intessuto il cosmo capitalistico[165]. Hegelianamente, "il commercio riceve il proprio significato cosmostorico"[166] perché - negativo che è insieme positivo -, con il falso universalismo degli egoismi globalizzati, pone le condizioni per la reale universalizzazione dell'emancipazione umana. Il fondamento della riflessione marxiana sta, appunto, in un *'idea unificata di umanità* (fichtianamente, il genere umano pensato come un unico *Ich),* e, dunque, in una totalità concettuale espressiva unitaria di storia universale del genere umano, concepita come

l'arena di processi strutturali di alienazione, disalienazione, conquista ed emancipazione temporalmente determinati.

Per Marx, come per Hegel e Fichte, la "verità" non coincide più con il corretto accertamento dell'oggetto da parte del soggetto (l'*adaequatio* tra soggetto e oggetto intesi come presenze reciprocamente indipendenti, secondo la moderna supremazia dell'oggetto), ma si identifica con il processo storico di progressiva autocoscienza del soggetto stesso (l'umanità), della sua posizione nel cosmo sociale e delle contraddizioni che lo animano, nonché dello sforzo di far sempre più corrispondere a sé il mondo oggettivo, il non-Io.

Nel suo *Hauptwerk*, del resto, Marx non delinea un'opera storica sulla genesi del capitalismo, ma tratteggia un modello teorico olistico, incardinato sulla centralità della forma merce e solo in seconda battuta su quella sua specifica forma che è la *Arbeitskraft*, con la mercificazione dell'uomo a cui essa dà luogo. Sotto questo profilo, *DK* può essere fecondamente letto in chiave hegeliana: seguendo lo schema della *Phänomenologie*, la marxiana "critica dell'economia politica" può essere interpretata anche nel senso di una teoria dell'acquisizione storica progressiva di un'autocoscienza razionale e "universalizzabile" dell'intera umanità, pensata come un unico concetto trascendentale riflessivo, come genere umano che acquista gradualmente coscienza delle proprie potenzialità ontologiche. Hegelianamente, l'Idea diventa Spirito, ossia Idea autocosciente, solo tramite un processo di alienazione in cui si dipana dialetticamente il potere del negativo: il *comunismo* di Marx coincide con l'*autocoscienza dello Spirito* di Hegel, in quanto rimanda al codice della soggetto-oggettività, all'idea di un'umanità che può finalmente riconoscere se stessa nella sua storia, identificandosi con essa.

L'analogia tra il primo volume di *DK* e l'hegeliana *Wissenschaft der Logik* è sorprendente. La "logica dell'essere" di Hegel diventa in Marx il concetto di "produzione in generale": come le categorie dell'essere (essere, nulla, divenire, ecc.), quelle dell'economia politica (produzione, circolazione,

scambio, ecc.) esistono ma solo astrattamente. La "logica dell'essenza" corrisponde, poi, al concetto di successione storica dei modi di produzione, soprattutto a quello capitalistico, il "negativo che insieme è positivo"[167]. L'hegeliana "logica del concetto", infine, dà luogo alla marxiana "soggettività autocosciente", che diventa tale dopo essersi liberata dalla falsa coscienza dell'apparente naturalità della produzione capitalistica, e trasforma l'autocoscienza concettuale in libertà concreta.

Del resto, l'oggetto dell'analisi di *DK* non coincide affatto con l'economia, bensì con la *riproduzione complessiva della totalità sociale* storicamente data e dialetticamente considerata da un punto di vista olistico[168], nella misura in cui la dialettica costituisce lo strumento più efficace per la comprensione dinamica e non statica della realtà sociale concepita come totalità contraddittoria. Si possono sottoscrivere le parole di Gentile, secondo cui Marx, "gira e volta, è sempre un hegeliano, formatosi tra hegeliani e sollecito sempre di riattaccare le sue dottrine a quelle dello hegelismo per quanto poi le volesse ad esse contrarie"[169].

Che il trionfo della scienza empirica, figlia della Rivoluzione scientifica, lungo l'arco di tempo che si snoda da Cartesio a Kant (con la loro proposta teorica, sia pure diversamente declinata, di riduzione della verità a certezza), svolga una funzione apologetica (marxianamente "ideologica") rispetto al cosmo capitalistico, è evidente. Se scrutato dall'intelletto astratto della scienza (e, dunque, analizzato nelle sue singole parti slegate le une dalle altre), il capitalismo si configura non solo come un oggetto dato, tale da dover essere semplicemente accertato, bensì anche come il *non plus ultra* della razionalità, come l'approdo destinale di quel processo di razionalizzazione culminante, weberianamente, nell'attuale *Entzauberung der Welt*: il capitalismo implica, infatti, ricerca *razionale* del profitto, *razionalità* dei processi amministrativi, gestione *razionale* delle transazioni, *razionalità* produttiva, e così via. Nella stessa idea di *razionalità come calco-*

lo fatta valere dalle scienze positive si cristallizza, fin dalla Rivoluzione scientifica, la potenziale santificazione dell'ordine capitalistico e della sua riduzione universale dell'essente a quantità calcolabile.

La prospettiva cambia, però, di centottanta gradi se si esamina il mondo della Tecnica tramite le lenti della *ragione filosofica*, ossia dal punto di vista della totalità dinamica: *mutatis mutandis*, esso si rivela con i macabri contorni dell'irrazionalità allo stato puro e della compiuta peccaminosità, esibendosi come un mondo il cui fine supremo coincide con la *valorizzazione del valore*, ossia con un obiettivo contrario a ogni logica razionale e identificabile con il *nichilismo assoluto* della crescita fine a se stessa. Esso dà luogo a una *razionalizzazione sempre più irrazionale*?, in quel *cupio dissolvi* che - cifra del cosmo capitalistico - porta alla distruzione del genere umano e del pianeta. È il mondo in cui *i morti dominano i vivi*, in cui le merci e i titoli di borsa signoreggiano gli uomini, sviliti a meri strumenti al servizio del capitale e della tecnica planetaria. L'*abstrakter Verstand* non solo non riesce a mettere a fuoco questa contraddizione, ma si rivela il più efficace antidoto contro la possibilità che essa risulti evidente, svolgendo, in ciò, una funzione ad alto tasso ideologico-apologetico.

Lo stesso movimento con cui il capitale - contraddizione in processo - genera progresso, ricchezza e sviluppo lo porta a negare quelle risorse per la maggior parte dell'umanità; e questo in un paesaggio spettrale, in cui i veri protagonisti sono le merci. E in questo senso che *DK* e i *Grundrisse* costituiscono *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*, quasi come se Marx avesse finalmente preso atto della reale natura del proprio movimento di pensiero: l'"automistificazione" torna così, in ultimo, a capovolgersi in "autochiarificazione".

Se letta in trasparenza, l'intera "caccia" contro gli spettri intrapresa dalla *DI* assume, allora, la configurazione di una caccia contro il più insidioso di tutti gli spettri, la *filosofia* in quanto tale: Marx aspirava a possedere lo spettro della filo-

sofia, e si è invece trovato a esserne posseduto. È questa, d'altra parte, come ha sottolineato Jacques Derrida, la dinamica in cui si risolve ogni tentativo di cattura dei fantasmi: "possedere uno spettro non è essere da lui posseduti, essere posseduto *tout court*? Catturarlo, non è esserne fatto prigioniero?"[170]. Come chiariremo nel prossimo paragrafo, la "possessione" ad opera dello "spettro della filosofia" di Fichte e di Hegel appare lampante anche nello sviluppo della *filosofia della storia* marxiana.

3.3 L'assolutizzazione idealistica del processo storico

> Il genere vive ed esiste senza aver ancora istituito con un libero atto i suoi rapporti secondo ragione.
>
> J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell 'epoca presente*

> Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.
>
> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

Come abbiamo provato ad argomentare estesamente in altra sede[171], anche la *Geschichtsphilosophie* viene sottoposta a una critica serrata nelle pagine della DI per poi rimanere, in modo ambivalente, il nucleo fondamentale della *materialistische Geschichtsauffassung*[172]. Non deve, dunque, stupire che sia Marx stesso, ben prima di Althusser e della sua scuola, a dichiararsi estraneo alla filosofia della storia, rigettando risolutamente - come sosterrà ancora nel 1877 - la possibilità di rendere conto del mondo moderno e dei fenomeni storici "col passepartout di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica"[173].

La stessa DI è costellata da prese di posizione contro la Geschichtsphilosophie, a cui la nuova scienza empirica mira a contrapporsi per l'aderenza alla realtà, per l'istanza realistica e per il rivendicato congedo dalla metafisica in ogni sua declinazione. A rigore, la filosofia della storia si configura, per Marx, come cifra quintessenziale del sapere ideologico, nella misura in cui assegna il primato alla dimensione ideale per poi interpretare le epoche e le realizzazioni storiche come manifestazioni delle figure del pensiero aprioristicamente tratteggiate. In questo senso, i filosofi della storia si illudono che la vicenda storica vada modellandosi sulla base degli "spettri" delle loro idee: "si tratta di una maniera di immaginare che prende pesantemente a schiaffi la storia"[174] e che, a sua volta, è frutto dell'autonomizzazione del pensiero di cui è responsabile l'alienazione moderna.

In modo diametralmente opposto a come procede la *materialistische Geschichtsauffassung*, che aspira a fondarsi sull'aderenza all'effettualità storica, provando a risolvere le idee e i prodotti dello spirito in emanazioni storicamente e socialmente determinate, la filosofia della storia di matrice idealistica procede in maniera inversa, muovendo dal cielo degli astrattismi filosofici e spiegando sulla loro base il movimento reale della *Geschichte*. In questo modo, la *Geschichtsphilosophie* scrive la storia secondo un metro che è esterno rispetto ad essa:

> L'intera concezione della storia ha del tutto ignorato questo *fondamento effettivo della storia (wirkliche Basis der Geschichte),* o l'ha inteso come un mero fatto irrilevante, scevro di qualsivoglia nesso con l'evoluzione storica. *Per questo motivo, si è immancabilmente obbligati a redigere la storia secondo una misura che è situata al di fuori rispetto alla storia stessa (die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden)*[175].

In particolare, il nesso tra la *Geschichtsphilosophie* e l'*Ideologie* risulta per Marx evidente sotto due profili: in primo luogo, la filosofia della storia legge il corso storico come successione di incarnazioni delle figure dello spirito, e dunque procede nel modo della *Verkehrung* tipico dell'ideologia

dettata dall'autonomizzazione propria dell'epoca alienata, facendo seguire la realtà al pensiero; in secondo luogo, assume come mèta del corso storico la situazione socio-politica vigente, presentandola come l'inevitabile punto d'approdo dell'intera vicenda storica, e dunque come il compimento destinale e intrascendibile del suo *telos* immanente. Così nella *DI.*

3.3 L'assolutizzazione idealistica del processo storico

> Il genere vive ed esiste senza aver ancora istituito con un libero atto i suoi rapporti secondo ragione.
>
> J.G. Fichte, I *tratti fondamentali dell'epoca presente*

> Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.
>
> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

Come abbiamo provato ad argomentare estesamente in altra sede[171], anche la *Geschichtsphilosophie* viene sottoposta a una critica serrata nelle pagine della *DI* per poi rimanere, in modo ambivalente, il nucleo fondamentale della *materialistische Geschichtsauffassung*[172]. Non deve, dunque, stupire che sia Marx stesso, ben prima di Althusser e della sua scuola, a dichiararsi estraneo alla filosofia della storia, rigettando risolutamente - come sosterrà ancora nel 1877 - la possibilità di rendere conto del mondo moderno e dei fenomeni storici "col *passepartout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica"[173].

La stessa *DI* è costellata da prese di posizione contro la *Geschichtsphilosophie*, a cui la nuova scienza empirica mira a contrapporsi per l'aderenza alla realtà, per l'istanza reali-

stica e per il rivendicato congedo dalla metafisica in ogni sua declinazione. A rigore, la filosofia della storia si configura, per Marx, come cifra quintessenziale del sapere ideologico, nella misura in cui assegna il primato alla dimensione ideale per poi interpretare le epoche e le realizzazioni storiche come manifestazioni delle figure del pensiero aprioristicamente tratteggiate. In questo senso, i filosofi della storia si illudono che la vicenda storica vada modellandosi sulla base degli "spettri" delle loro idee: "si tratta di una maniera di immaginare che prende pesantemente a schiaffi la storia"[174] e che, a sua volta, è frutto dell'autonomizzazione del pensiero di cui è responsabile l'alienazione moderna.

In modo diametralmente opposto a come procede la *materialistische Geschichtsauffassung*, che aspira a fondarsi sull'aderenza all'effettualità storica, provando a risolvere le idee e i prodotti dello spirito in emanazioni storicamente e socialmente determinate, la filosofia della storia di matrice idealistica procede in maniera inversa, muovendo dal cielo degli astrattismi filosofici e spiegando sulla loro base il movimento reale della *Geschichte*. In questo modo, la *Geschichtsphilosophie* scrive la storia secondo un metro che è esterno rispetto ad essa:

> L'intera concezione della storia ha del tutto ignorato questo *fondamento effettivo della storia (wirkliche Basis der Geschichte*), o l'ha inteso come un mero fatto irrilevante, scevro di qualsivoglia nesso con l'evoluzione storica. *Per questo motivo, si è immancabilmente obbligati a redigere la storia secondo una misura che è situata al di fuori rispetto alla storia stessa (die Geschichte muss daher immer nach einem aufier ihr liegenden Massstab geschrieben werden)*[175].

In particolare, il nesso tra la *Geschichtsphilosophie* e l'*Ideologie* risulta per Marx evidente sotto due profili: in primo luogo, la filosofia della storia legge il corso storico come successione di incarnazioni delle figure dello spirito, e dunque procede nel modo della *Verkehrung* tipico dell'ideologia dettata dall'autonomizzazione propria dell'epoca alienata, facendo seguire la realtà al pensiero; in secondo luogo, assume come mèta del corso storico la situazione socio-politica vi-

gente, presentandola come l'inevitabile punto d'approdo dell'intera vicenda storica, e dunque come il compimento destinale e intrascendibile del suo *telos* immanente. Così nella *DI*:

> La filosofia della storia di Hegel è l'estrema conseguenza, portata alla sua "più pura formulazione", di tutta quanta questa storiografia germanica, in cui *non ci si occupa di interessi concreti e nemmeno politici, bensì di meri pensieri (es sich nicht um wirkliche, nicht einmal um politische Interessen, sondern um reine Gedanken handelt*), e pertanto essa non può che apparire, a san Bruno, che come una sequenza di 'pensieri', di cui l'uno fagocita l'altro e, in ultimo, si dissolve nell'"autocoscienza"[176].

Contro questa trasfigurazione ideologica della realtà, la concezione materialistica della storia si propone di far valere un'istanza radicalmente diversa, coerente con l'architrave teorico della nuova scienza storica: nell'atto stesso con cui tiene a battesimo la *materialistische Geschichtsauffassung,* la *DI* mostra, infatti, come i pensieri, le idee e, più in generale, il piano del simbolico debba geneticamente essere spiegato a partire dalla concreta strutturazione storica della società anziché essere dedotto dai cieli della mera speculazione astratta. E, del resto, noto il movimento teorico che la *DI* propone, in diretta antitesi con l'intera tradizione filosofica: "in maniera diametralmente opposta a quanto succede nella filosofia tedesca, che scende dal cielo sulla terra, in questo caso si risale *dalla terra fino al cielo (von der Erde zum Himmel)*"[177].

Sul piano della *Geschichtsauffassung*, sono queste le conseguenze che scaturiscono dalla deduzione storico-sociale delle categorie del pensiero operata dalla *DI:*

> Di per sé, disgiunte dalla storia concreta, tali astrazioni non hanno alcun valore. Esse possono esclusivamente servire per rendere maggiormente agevole la *disposizione del materiale storico (Ordnung des geschichtlichen Materials),* a segnalare la sequenza dei suoi strati individuali. Non forniscono però in alcun caso, come fa la filosofia, *una ricetta o uno schema su cui sia possibile ritagliare e disporre le epoche della storia (ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden kònnen).* Il difficile inizia, invece, allorché ci si dedica allo studio e alla disposizione del materiale, sia di un'epoca passata sia del presente storico, allorché ci si dedica a *esporlo in modo effettivo* (*wirkliche Darstellung gibt).* Il superamento di queste aporie risulta condizionato da presupposti che non possono affat-

to essere qui enucleati, ma che emergono esclusivamente dall'analisi del concreto processo di esistenza e di azione dei soggetti di ogni epoca[178].

A un primo sguardo, pare allora che la *DI* non solo non si regga su una filosofia della storia, ma che addirittura si configuri come una sua programmatica confutazione volta a fondare su basi rigorosamente empiriche la nuova scienza della storia anti-idealistica.

In verità, ci troviamo ancora una volta al cospetto del già ricordato autofraintendimento marxiano: la critica della filosofia - anche della *Geschichtsphilosophie* - si accompagna, inaspettatamente, a una sua riproposizione in nuova forma; a tal punto che, come proveremo a mostrare, Marx, anche oltre le sue intenzioni e i suoi convincimenti, resta un *filosofo della storia in senso pieno.* Infatti, la sua riflessione - che pure aspira a essere (soprattutto in *DK* e nei *Grundrisse*) una ricerca delle cause *efficienti* e non di quelle *finali* - non riesce mai a congedarsi da una prospettiva intimamente teleologica, che individua in un evento storico (l'avvento del comunismo) il *telos* dell'intero processo, in grado di donare un senso compiuto alla storia nella sua interezza e ai singoli eventi che la costellano. Da una diversa angolatura, il pensatore di Treviri finisce per riproporre, con la volontà di neutralizzarlo, lo schema hegeliano e fichtiano della soggetto-oggettività, intendendo il corso storico come il teatro del processo di graduale corrispondenza del genere umano al proprio concetto (il divenir-uomo-dell'uomo culminante nella società senza classi).

La stessa visione olistica finisce, d'altro canto, per riproporre gli schemi di pensiero tipici della *Geschichtsphilosophie* di matrice idealistica, primo tra tutti l'esigenza di interpretare il movimento complessivo della storia come dispiegamento di un senso nel piano dell'immanenza[179]. Il fatto che il pensatore di Treviri si richiami senza sosta a una "scienza empirica", che si ponga come antitesi della *Geschichtsphilosophie*, non toglie che egli continui a pensare il movimento storico nei termini idealistici di un *Weltplan* e di una sequen-

za unitaria e "futuro-centrica", in cui si dispiega temporalmente, nelle trame della realtà mondana, un senso (l'avvento del comunismo e la liberazione dell'umanità) che può dirsi compiuto solo al termine dell'evoluzione, in quella coincidenza *della* fine con *il* fine che caratterizza il dispositivo cronosofico della filosofia della storia *qua talis.*

La storia diventa, anche per Marx, il teatro del processo dell'autoriconoscimento del genere umano come un unico soggetto e, insieme, del mondo oggettivo come libera produzione dell'attività del soggetto stesso. Come ha precisato Lukàcs, il pensatore di Treviri ha accolto "la più grande eredità della filosofia hegeliana: l'idea dello sviluppo, nel senso che lo spirito si sviluppa coerentemente dalla completa mancanza di coscienza sino alla chiara presa di coscienza di se stesso"[180].

Del resto, si è già accennato a come la dichiarazione programmatica di Marx, *wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte*, implichi la tacita assunzione del movimento della storia nella sua tridimensionalità temporale come oggetto di studio, con la conseguente trasformazione -ben al di là delle intenzioni di Marx - della "scienza storica" in *philosophische Wissenschaft* della Totalità dinamica, in *Geschichtsphilosophie* che interpreta i geroglifici storici alla luce del dispiegamento di un senso immanente che essi preparano e alla cui luce devono essere interpretati[181].

Si tratterà, pertanto, di mostrare, nelle pagine che seguono, come la riflessione tenuta a battesimo dalla *DI* possa essere complessivamente intesa come una filosofia della storia che varia, senza tuttavia rigettare mai del tutto, le principali istanze delle filosofie della storia di Hegel e di Fichte; di più, si proverà a mettere in luce come la *Geschichtsphilosophie* marxiana possa essere intesa come un originale tentativo di mediazione tra quella hegeliana e quella fichtiana.

In estrema sintesi, rigettando l'*Anpassung* di chi si concilia con il presente ideologicamente assunto come compimento

della libertà, e preferendo concepirlo fichtianamente come "epoca della compiuta peccaminosità", Marx "apre" la dialettica hegeliana in direzione del "non-ancora", "infuturandola" sulla base del presupposto secondo cui la libertà resta un *telos* a venire[182] (altrove abbiamo parlato, in riferimento alla posizione marxiana, di "infuturamento" della filosofia della storia di Hegel[183]). L'apertura al futuro scaturente alta critica della negatività presente resta *toto genere* fichtiana, come, del resto, rivelano l'incidenza di Fichte il rinvio della sintesi a un futuro atteso con speranza e l'ideale dell'estinzione dello Stato, che tanta parte ha nella riflessione di Fichte anteriore al 1800[184].

La struttura dialettica (hegeliana) della storia viene, per questa via, a "contaminarsi" con elementi fichtiani, soprattutto per quel che concerne la "svolta futuristica" a cui Marx la sottopone. È in una simile prospettiva che emerge come la filosofia della storia marxiana possa coerentemente essere intesa come un inedito tentativo di mediare le istanze dialettiche della *Geschichtsphilosophie* hegeliana con le istanze "futuristiche" di quella fichtiana. Sono soprattutto quattro gli snodi teorici su cui ci soffermeremo per far emergere come l'impianto *geschicht-sphilosophisch* della *DI* resti fondamentalmente fichtiano ed hegeliano, facendo coesistere in unità le due visioni della storia di Hegel e di Fichte.

Ci limitiamo ora a enunciare questi quattro plessi teorici, per poi analizzarli più estesamente, in modo da adombrare l'aspetto che qui più ci interessa, vale a dire la relazione che la *Geschichtsphilosophie* marxiana intrattiene con quella di Fichte:

1) fedele al principio fichtiano ed hegeliano della "totalità" *(das Wahre ist das Ganze*[185]) come principale oggetto d'analisi del filosofo della storia, Marx sviluppa una concezione olistica e dialettica della storia, concependo il processo storico come un divenire prodotto da contraddizioni dialettiche e "calamitato" verso un fine ultimo rispetto al quale le singole epoche storiche (le *Produktionsweisen)* non sono al-

tro che tappe preparatorie e transeunti. Il corso storico si configura, di conseguenza, come una lunga e tormentata *praeparatio* all'avvento del *regnum hominis*.

2) La prospettiva marxiana è centrata sull'idea che esista un soggetto storico-filosofico che "fa la storia" e che, tramite la sua prassi, le permette di avanzare in vista del traguardo finale[186]: i "dotti" di Fichte e gli "eroi" di Hegel svolgono un ruolo affine al "proletariato" di Marx, l'algoritmo che traduce il particolare nell'universale, rendendo possibile l'emancipazione del genere inteso come un unico soggetto oggettivante si nella sua storia.

3) Anche nella prospettiva di Marx, come già in quella di Fichte e di Hegel, il dispiegamento della libertà universale (vale a dire la realizzazione del genere umano come un unico soggetto libero e fine a se stesso) è assunto come il *telos* immanente della storia, ancorché per Marx non sia una mèta già raggiunta (come invece è, almeno in parte, per Hegel), ma piuttosto -come per Fichte - un traguardo situato nel futuro. Prescindendo da queste differenze certo non irrilevanti, Marx fa valere una concezione dello sviluppo storico che modula su diverse basi il dispositivo della filosofia della storia "triadica" di Hegel, fondata sulla secolarizzazione dello schema teologico della "caduta" e della "redenzione" e scandita nelle tre fasi della libertà iniziale di *uno* nel mondo asiatico, della libertà di *alcuni* in quello greco-romano, e della finale libertà di *tutti* in quello moderno[187]; così intesa - e questo vale ugualmente per Hegel, Fichte e Marx - la storia è il processo di una graduale *universalizzazione della libertà*, destinata a risolversi nell'autocoscienza del genere umano come un unico soggetto che fa liberamente la sua storia e tale da doversi riconoscere in rapporti tra individui ugualmente liberi perché parti di un unico *Ich* coincidente con l'umanità.

4) Il comunismo viene dialetticamente concepito nei termini hegeliani di una *Negation der Negation*, e dunque come "risultato" e, insieme, come "inveramento" della totalità processuale che è la storia: ma la sua attuazione è rimandata,

fichtianamente, a un futuro atteso con speranza e reso possibile dalla *praxis*, rispetto al quale il presente è, anche in questo caso fichtianamente, uno stato di compiuta peccaminosità, un momento di negatività assoluta che deve essere trasceso. La *determinazione concreta* di Hegel viene mediata con la *tensione futurizzante* di Fichte, superando tanto la prospettiva fichtiana del "cattivo infinito", quanto quella hegeliana dell'esclusione del futuro dalla considerazione filosofica. Il comunismo diventa, così, *determinazione concreta con attuazione differita,* della cui realizzazione è responsabile la concreta prassi dei soggetti storici.

Il teleologismo a cui Marx resta pervicacemente legato e che rivela il persistere del codice originario fichtiano ed hegeliano nella sua elaborazione teorica suffraga, ancora una volta, la tesi in accordo con la quale la concezione materialistica della storia non può essere concepita come una *wirkliche, positive Wissenschaft*, ma deve, piuttosto, essere intesa come una *philosophische Wissenschaft* della totalità storica considerata in tutte le due determinazioni e articolazioni temporali (compreso il "futuro comunista"). Marx, dunque, finisce per riproporre, al di là delle sue intenzioni, una "logicizzazione della storia" (Lukàcs) o, se si preferisce, un ' *assolutizzazione idealistica del corso storico* analoga a quelle prospettate da Fichte e da Hegel.

Che quella presente in Hegel sia una "logicizzazione della storia", è evidente. L'Idea, studiata nella *Wissenschaft der Logik*, non è altro che lo "scheletro" originario del Reale, "l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"[188]: rispetto a questa "struttura originaria", la storia si configura come una sua *temporalizzazione*, come il divenir-vero-del-vero temporalmente mediato, e, dunque, come il processo senza il quale il vero non potrebbe darsi.

La storia non è, allora, altro che uno sviluppo processuale, un dispiegamento temporale dell'Idea. Del resto, è il fatto stesso che l'Idea si dispieghi processualmente e sia se stessa,

in senso pieno, solo quando il processo è giunto a compimento a implicare che essa sia immersa nel tempo e abbia una sua storia: in ciò risiede la scoperta hegeliana della storicità come *Seinsgrund*, nella forma di una vera e propria *ontologia temporale monomondana*[189]. Questo aspetto emerge limpidamente nella *Vorrede* alla *Phànomenologie*: lì, come già si è detto, Hegel insiste non soltanto sull'assunto per cui *das Wahre ist das Ganze*, ma anche sul fatto complementare che il processo è pienamente vero solo se considerato come processo "divenuto", come risultato del divenire processuale.

In questo senso, per Hegel il vero è tale, in senso pieno, solo una volta che si sia sviluppato processualmente: "solo alla fine è ciò che è in verità"[190] (*er erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist).* Si dà dunque, per il pensatore di Stoccarda, una "circolarità" tale per cui l'Idea è il divenire di se stessa nella storia: il vero "è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine"[191].

Anche in Fichte è presente, sia pure in altra forma, il dispositivo della "logicizzazione della storia". Nei GZ, la *Geschichte* è concepita come uno sviluppo temporale di un'Idea *a priori,* di un *Weltplan* che può essere compreso anche a prescindere dallo studio della fattualità storica: tale "piano universale" coincide per Fichte con il processo di attuazione di rapporti liberi e secondo ragione, processo il cui compimento è rimandato al futuro e di cui non vi è altro responsabile all'infuori dell'agire libero degli individui.

Come è noto, questa dinamica di graduale universalizzazione della libertà e della ragione è, nei GZ, scandita in cinque momenti fondamentali, *logici* ancor prima che *cronologici*'[92], coincidenti con l'avventura storica del diventar-uomo-dell'uomo: dallo "stato di innocenza del genere umano" (*Stand der Unschuld des Menschengeschlechts)* si passa allo "stato dell'incipiente peccato" *(Stand der anhebenden Sunde),* poi alla fase della "compiuta peccaminosità" (*vollendete Sun-*

dhaftigkeit), successivamente allo "stato della nascente giustificazione" *(Stand der anhebende Rechtfertigung),* infine si perviene allo "stato della compiuta giustificazione e santificazione" *(Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung).*

Come in Hegel, anche in Fichte la storia non è altro che lo sviluppo temporale di un piano logico, determinabile *a priori*, ma che per "inverarsi" necessita della propria temporalizzazione e del proprio sviluppo mediato dal tempo e dalla prassi umana[193]. Prova ne è, in primo luogo, che l'intero sviluppo storico di attraversamento di queste cinque tappe determinate *a priori*, sul piano logico, coincide - come in Hegel - con il movimento di un ritorno all'origine ma portata a un livello superiore, appunto perché "divenuta", perché transitata per la *ungeheure Macht des Negativen*, perché divenuta cosciente di sé e del percorso attraversato. Anche per Fichte, l'Idea diventa pienamente se stessa solo come "risultato", come processo giunto a compimento tramite lo sforzo pratico del genere umano: l'intera vicenda storica, con le sue cinque "stazioni" fondamentali, non è altro che "un ritorno al punto in cui già si trovava in principio, e non si propone che di far ritorno alla propria origine"[194] *(ein Zuruckgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rùckkehr zu seinem Ursprunge).*

Il *Weltplan* a cui allude il pensatore di Rammenau configura, dunque, un ritorno all'armonia originaria dopo essere transitati per la scissione culminante nella compiuta peccaminosità del presente: non si tratta, tuttavia, di un mero ritorno all'innocenza originaria, ai *saturnia regna* definitivamente tramontati (questa, in sintesi, l'accusa mossa a Rousseau già nella quinta delle *Vorlesungen* sul *Gelehrter* del 1794), bensì di ricostituire in forma più alta l'armonia dell'origine, perché mediata dal travaglio del negativo dall'uscita-fuori-di-sé del genere umano (l'alienazione completa dell'egoismo universale e dell'intelletto astratto).

Solo in questo modo diventa possibile il pieno dispiegamento delle potenzialità del genere, nella forma di un ritorno a una Itaca mai raggiunta in cui si compendia quell'*Odissea* che è il viaggio storico dell'umanità verso la corrispondenza con il proprio concetto. Con le parole della *Phànomenologie* hegeliana, "il movimento dell'essente consiste, da un lato, nel divenire altro da sé e nel divenire così il suo proprio contenuto immanente, e, dall'altro, nel riprendere entro sé questo dispiegamento, questa esistenza"[195], tramite la mediazione temporale del divenire altro da sé come ostacolo necessario - in termini fichtiani - allo sforzo della prassi in cui è custodita la libertà umana come agire teso alla liberazione.

Il fondamento ontocronico su cui, sia pure diversamente, si reggono i *GZ* fichtiani e la *Phànomenologie* hegeliana fa sì che, per entrambi, la verità si dispieghi processualmente come divenir-vero-del-vero e sia se stessa, in senso pieno, solo quando il processo è giunto a compimento; aspetto, questo, che implica che essa sia immersa nel tempo e abbia una sua storia. L'innocenza originaria, transitata per l'immane potenza del negativo, diventa *autocoscienza*, e più precisamente consapevolezza tanto del percorso svoltosi tramite la libertà umana, quanto del riconoscimento del genere come unitario nella sua attività di toglimento prassistico degli ostacoli che gli impediscono il pieno corrispondere con se stesso (la dialettica tra Io e non-Io). L'innocenza originaria è ripresa, superata e, insieme, conservata perché, lungi dal l'essere soltanto una condizione "data" originariamente senza alcun concorso della libera azione umana, diventa la conquista della prassi dell'umanità, ponendosi come il frutto dell'azione e, insieme, come un guadagno inestimabile sul piano del riconoscimento del genere umano come soggetto unitario che è pervenuto a tale risultato liberamente operando nella sua storia[196].

La conseguenza sintomatica che Fichte trae da questa concezione della storia è, per un verso, la necessità di *lasciare lo studio della storia ai filosofi* e, per altro verso, la necessità

di studiarla da un punto di vista logico, *a priori*[197]: solo il filosofo, infatti, è in grado di comprendere il *Weltplan* di cui la storia non è altro che uno sviluppo temporale e, in forza di ciò, solo il filosofo può decifrare pienamente la dinamica storica. Così nei *GZ:*

> Il filosofo, che in quanto tale si occupa della storia, *segue quel filo continuo a priori del piano universale che per lui è chiaro a prescindere da ogni storia (geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte*); e l'uso che egli fa della storia non è affatto per dimostrare qualcosa per mezzo di essa, giacché *le sue tesi sono già dimostrate da prima e indipendentemente da ogni storia (seine Sàtze schon frùher und unabhàngig von aller Geschichte erwiesen sind*), ma è solo per illustrare nella storia e per esporre nella vita effettiva *quel che sì comprende anche senza il ricorso alla storia (was auch ohne die Geschichte sìch versteht)*[198].

Ben si capisce, in quest'ottica, la confidenza che Fichte fece a Friedrich Schlegel negli anni jenesi di preferire contare i piselli piuttosto che studiare la "storia empirica"[199]. Sarebbe, tuttavia, un grave errore pensare che la concezione della storia fichtiana comporti il fatalismo e l'annientamento della libertà umana (il che, peraltro, entrerebbe in contraddizione con il fondamento stesso della *Transzendentalphilosophie* di Fichte, la libera azione irriducibile a ogni forma di dogmatismo). Seguendo il suggerimento di Lauth[200], anche nella concezione della storia di Fichte è radicata una *forma trascendentale*, tale per cui l'accadere storico presenta una struttura che, pur essendo anche logica, non si esaurisce in tale dimensione: l'accadere presenta sempre un'eccedenza rispetto alle forme scandite da un ordine logico e aprioristico in cui si dà, giacché è sempre condizionato dagli indeducibili atti della libertà umana.

Quand'anche si voglia ammettere che anche in Fichte è, in certa misura, radicata l'idea di una trama apriorica dell'*ordo temporum,* non si può comunque disconoscere il fatto - costantemente ribadito nei suoi scritti, non solo nei *GZ* - che si dà sempre la possibilità di modificazioni sostanziali e di novità radicali, frutto della libera prassi degli uomini. Secondo quanto sostenuto fin dai tempi del *Beitrag*, "non trovere-

mo mai nella storia del mondo se non ciò che vi abbiamo messo"[201].

E solo in questa prospettiva, d'altronde, che si può comprendere il senso di quanto sostenuto nei GZ, per cui il filosofo è chiamato a decriptare "a *priori* l'intero tempo e tutte le sue possibili *epoche (Epochen*)"[202], intese come concetti unitari alla cui luce dare conto, *a posteriori*, dei concreti accadimenti (la sfera fattuale) aprioristicamente indeducibili, perché frutto della libertà umana. *Weltplan* e libera prassi umana sembrano dunque trovare, nella *Geschichtsphilosophie* fichtiana, un delicato equilibrio, costituendo il *Weltplan* l'ordine logico moralmente necessario e ontologicamente possibile per l'attuazione dei rapporti liberi e secondo ragione in cui consiste la sempre differita realizzazione del *telos* della storia.

Questa stessa "logicizzazione della storia" è centrale anche in Marx, che pure cerca in ogni modo di congedarsene. Il risultato paradossale è che egli la sottopone a critica e, al tempo stesso, ne resta prigioniero, nella misura in cui finisce - tradendo le proprie promesse di fondazione di una "scienza empirica" - per delineare uno schema di sviluppo storico *a priori*, teleologicamente orientato e tale da prevedere con "coscienza anticipante" anche gli sviluppi futuri. Il comunismo è assunto come il *telos* dell'intera avventura storica dell'umanità, alla cui luce - nei *MN* come in *DK* - conoscere e valutare il presente e il passato come momenti preparatori e alienati rispetto alla corrispondenza del genere con le proprie potenzialità quale si realizzerà nel futuro del *Reich der Freiheit*.

Anche Marx, come Fichte, utilizza pertanto, anche al di là delle sue intenzioni, il piano della storia empirica come sostegno fattuale del proprio disegno *a priori* (e questo è vero non soltanto per gli scritti più "teorici", come la *DI* o i *Grundrisse*, ma anche per quelli direttamente "storici", come il *Diciotto Brumaio).* Anche la sua, al pari di quella di Fichte e di Fiegei, resta in fondo una "storia spogliata della storicità"[203].

La storia non è altro che il movimento di dispiegamento temporale e di realizzazione processuale del comunismo, inteso aprioristicamente come "stazione di arrivo" del processo stesso, come ideale in nome del quale orientare la *praxis* e, insieme, conoscere e valutare il presente e il passato.

Passiamo ora al secondo degli snodi teorici che abbiamo enunciato in precedenza: la prospettiva *geschichtsphilosophisch* di Marx si regge esplicitamente sull'idea che esista un soggetto storico-filosofico, il proletariato, in grado di fare demiurgicamente la storia e di attuare la transizione a una più alta forma di vivere sociale, superamento dialettico della reificazione capitalistica. Anche per Marx, in certa misura, la scienza filosofica -che egli si ostina a concepire come scienza positiva - diventa il fondamento di un nuovo legame sociale che superi l'anomia dell'animalità dello spirito prodotta dal cosmo capitalistico.

Come è noto, seguendo la ricostruzione di Marx, il proletariato assume lo statuto di "classe in sé" nel momento in cui, in forza del ritmo della storia, una massa di singoli individui nullatenenti viene accomunata quanto a interessi e posizione sociale. A questa fase corrisponde la nascita del moderno sistema industriale. In un secondo momento, questo gruppo di individui dotati di interessi comuni prende coscienza della propria posizione e lo fa tramite la *lotta*, scontrandosi con chi, al polo opposto, forma un gruppo sociale che è portatore di interessi antitetici: acquista, in questo modo, lo statuto di classe in sé e per sé.

Nella prospettiva di Marx, si viene a creare una "sinergia strategica" tra proletariato e *Geschichte* che rende possibile l'avvento del comunismo, di questo spettro ossessionante - "lo spettro del comunismo"[204] evocato nell *'incipit* del *Manifest* - che, aggirandosi per l'Europa, minaccia di "materializzarsi" da un momento all'altro. La *wirkliche Bewegung* della storia offre le condizioni oggettive che la libera prassi trasformatrice del proletariato è chiamata a tradurre in atto: "le forze produttive che si sviluppano nel seno della società bor-

ghese - sostiene Marx -creano in pari tempo le *condizioni materiali* per la soluzione di questo antagonismo"[205]. Senza le "condizioni materiali", la *praxis* resta utopia per anime belle, e, senza la *praxis*, le condizioni materiali per il superamento del cosmo capitalistico restano potenzialità inespresse, incapaci di passare dalla potenza all'atto; tema, quest'ultimo, che rivela l'importanza capitale del pensiero di Aristotele nella riflessione marxiana non solo per la distinzione - in *DK*, dove lo Stagirita figura come l'autore più citato e approvato[206] - tra "valore d'uso" e "valore di scambio" e tra "economia" e "crematistica", ma anche per la categoria di possibilità, sulla cui centralità nell'opera di Marx ha recentemente portato rilevanti contributi Michel Vadée[207].

Non ci soffermeremo, in questa sede, sui destini futuri delle profezie di Marx e dei loro naufragi storici, né su quello che, altrove[208], abbiamo segnalato come il colossale equivoco prospettico marxiano, ossia l'incauta sovrapposizione ideologica e utopistica - del tutto disattesa dalla storia reale novecentesca - tra la *classe sociologico-economica degli operai salariati di fabbrica*, vittime dello sfruttamento capitalistico, e la *classe filosofico-metafisica del proletariato*, detentore della capacità demiurgica di attuare il trapasso rivoluzionario al regno della libertà.

Lasciando da parte questi e simili problemi, si tratta, piuttosto, di evidenziare lo sfondo hegeliano e fichtiano della concezione marxiana del soggetto: l'hegelismo emerge nitidamente nella stessa terminologia di Marx (il proletariato come classe *an und für sich*), oltre che nei suoi contenuti. Infatti, l'idea della classe che, alla fine di un lungo e tortuoso processo storico costellato da scontri, tensioni e contraddizioni, riesce ad acquisire il duplice statuto dell'"inseità" e della "perseità" rimanda direttamente allo schema hegeliano che ravvisa nell'autocoscienza dello Spirito il momento dello Spirito che sa di se stesso, oltre che il momento dell'Idea che, inizialmente "in sé", esce "fuori di sé" per poi diventare, alla fine, "in sé e per sé".[209] In maniera analoga a come Hegel ave-

va tratteggiato la *Gestalt* del rapporto tra il servo e il signore nella *Phänomenologie*, per Marx l'autocoscienza o, meglio, la "coscienza di classe" si manifesta nella relazione oppositivo-conflittuale, e più precisamente come relazione riconosciuta e come progettualità finalizzata a superarla[210].

Come in Hegel il servo acquista coscienza di sé e della propria posizione nel lavoro, nella lotta e nella relazione conflittuale con il padrone, così in Marx il proletariato diventa classe in sé e per sé "nella lotta"[211] *(in dem Kampf)* contro la borghesia, ossia contro il padrone che ne assoggetta il lavoro. La verità del processo, per Marx come per Hegel, sta nel servo, il solo a poter prendere coscienza della vera natura della relazione: per questa via, il dispositivo dialettico "servo-signore" è proiettato da Marx nel moderno sistema dispotico e concentrazionario della fabbrica del mondo capitalistico[212]. Con le parole di Hegel, "la servitù, una volta compiuta, diventa il contrario di ciò che è immediatamente. Tornata al proprio interno come autocoscienza *risospinta* entro sé, la servitù si trasforma allora nel proprio rovescio, e diverrà la vera autonomia"[213].

Coerente con le linee di sviluppo del pensiero fichtiano ed hegeliano è, del resto, la stessa concezione del soggetto umano come ζωον πολιτικόν (animale *socievole*, *politico* e *comunitario*, secondo la triplice determinazione concettuale della definizione aristotelica[214]) prospettata da Marx come antidoto all'individualismo robinsoniano e, dunque, alla soggettività maturata lungo l'arco di tempo compreso tra l'*ego cogitans* cartesiano e l'*Ich denke* kantiano. Lungi dall'essere un atomo sociale a sé stante, l' individuo è *naturaliter* comunitario, socievole, politico e storicamente determinato dal grado di sviluppo della società in cui è concretamente collocato: "l'uomo - così nei *Grundrisse* -è nel senso più letterale del termine uno ζωον πολιτικόν, non solo *un animale sociale (ein geselliges Tier),* bensì un animale che può isolarsi solo nella società"[211].

È un altro modo per dire che la frammentazione del genere umano in una molteplicità irrelata di atomi individuali - con annessa disgiunzione dell'individuo dalla comunità e dal genere - non può essere ideologicamente intesa come condizione naturale dell'essere-al-mondo dell'uomo, secondo il dispositivo ideologico *urbi et orbi* promosso dalla manipolazione capitalistica, ma deve piuttosto essere concepita come una forma di alienazione storicamente determinata. Con le parole delle lezioni fichtiane del 1794 sul *Gelehrter:*

> *L'istinto sociale (der gesellschaftliche Trieb*) appartiene dunque agli istinti fondamentali dell'uomo. L'uomo *è destinato a vivere in società (ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben),* egli deve vivere nella società; se vive isolato non è un uomo completo e compiuto, e contraddice a se stesso[216].

Come abbiamo argomentato altrove[217], l'idealismo tedesco può fecondamente essere concepito come *rammemorazione dell'essere sociale* e della dimensione comunitaria dopo il loro *oblio* moderno, coincidente con l'arco temporale racchiuso tra l'*ego cogito* cartesiano e l'*Ich denke* kantiano. Il futuro *Reich der Freiheit* prodotto dall'unione del ritmo dialettico della storia e della prassi umana porrà, secondo Marx, le basi per una comunità finalmente all'altezza del genere umano, sottratta alla competizione per resistenza a cui il mercato condanna gli uomini e al cui centro vi sarà la soddisfazione dei bisogni della comunità umana padrona del processo produttivo e non più da esso signoreggiata.

"Unicamente nella *comunità (Gemeinschaft)* diviene possibile la libertà personale"[218], perché la libertà non può consistere nell'isolamento robinsoniano: affinché l'individuo si sviluppi liberamente, in maniera poliedrica e multidirezionale, è necessario che si collochi in una *comunità di individualità libere*, dotate di eguale libertà, e, dunque, al riparo tanto dall'individualismo anomico quanto dal collettivismo, entrambi incapaci di prospettare un reale sviluppo delle individualità entro rapporti comunitari[219]. Solo in questo modo, dall'unione delle lotte servili per l'*Anerkennung* con la coscienza infelice borghese, a loro volta alleate con il movi-

mento di universalizzazione della libertà promosso dal ritmo della storia, potrà scaturire una comunità di libere individualità su scala cosmopolitica che realizzerà le potenzialità ontologiche dell'essere umano. Per Fichte come per Hegel e per Marx, la libertà moderna non è più il rinunciare al particolare per il tutto (mondo premoderno), né il rinunciare al tutto per il particolare (atomistica delle solitudini), bensì mediare il particolare con l'universale, e dunque vivere l'universale nel particolare.

Per poter essere pienamente compresa nella sua genesi, quanto nella sua portata effettiva, la concezione marxiana dell'individuo concepito in modo comunitario e *sittlich*, e dunque in diretta antitesi con l'avventura - da Cartesio a Kant - del soggetto moderno formale, astratto, robinsoniano e destoricizzato, deve essere posta in relazione con le posizioni di Fichte e di Hegel. E largamente nota la codificazione hegeliana - espressa in modo paradigmatico nelle *Grundlinien* del 1821, ma già largamente precorsa negli scritti giovanili e nel loro entusiasmo per l'*ethos* comunitario della *polis* greca - del rigetto risoluto della visione del cosmo capitalistico, che considera la "società civile" degli atomi egoistico-economici destoricizzati, desocializzati, astratti e in competizione agonale come il fondamento morale del mondo e la contrapposizione ad essa di una comunità umana centrata sulla *Sittlichkeit* e su un soggetto socievole e comunitario[220]. Le potenze etiche della comunità sono costantemente intese da Hegel come superiori alla mera individualità astratta, nella forma vuoi della moralità kantiana per anime belle, vuoi dell'animalità dello spirito del sistema dei bisogni abbandonato a se stesso.

Lo stesso *Ich* fichtiano, come si è già sottolineato, è, sul piano logico, il principio primo della *WL* e, al tempo stesso, il concetto unitario-trascendentale dell'umanità, intesa come titolare di un'attività autosufficiente che può determinarsi unicamente in rapporto con il *nicht-Ich* che essa stessa ha posto e che, a sua volta, deve essere inteso come *Gegenstand*, e dunque come "resistenza" naturale e sociale che vie-

ne posta a tutti i progetti di emancipazione e di "ringiovanimento" (*Verjùngung)* del mondo.

Il *NR* jenese del 1796-97 costituisce verosimilmente il luogo in cui più nitidamente rifulge la passione comunitaria che anima la riflessione fichtiana. La comunità - spiega Fichte - è, insieme, *ontologicamente possibile* come concetto conforme a ragione (la piena realizzazione del concetto di uomo implicherebbe, infatti, il pieno dispiegamento di rapporti comunitari su scala cosmopolitica) e, insieme, *moralmente necessaria* come *telos* a cui tendere e in nome del quale agire concretamente, in vista del superamento dell'entropia individualistica dilagante nel presente: queste due determinazioni appaiono chiaramente, nella loro relazione indissolubile, in un passaggio cruciale della *SL* jenese, in cui Fichte chiarisce che virtualmente "gli uomini, presi nel loro insieme, costituiscono *un 'unica comunità morale (eine einzige moralische Gemeine)*"[221] e, insieme, che "il fine complessivo dell'intera comunità morale è quello di creare un'unanimità a proposito delle questioni di carattere morale"[222].

I temi della genesi umana del mondo oggettivo (come esito della prassi sociale) e del carattere comunitario dell'uomo (delineato chiaramente a partire dalla *BG* del 1794) attraversano l'intera opera fichtiana, intrecciandosi con la figura della prassi comunitaria del genere umano come fonte del mondo oggettivo, in quella che Pareyson ha qualificato come un'"affermazione decisissima della socialità e dell'azione"[223]. Scrive Fichte nel *NR* jenese: "l'uomo diventa uomo solo tra uomini"[224] *(der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch).* E ancora, in una radicale presa di distanza dalla liquidazione kantiana di ogni istanza eteronoma: "l'essere ragionevole non può porsi come tale con autocoscienza, senza porsi come individuo, cioè come uno tra più esseri ragionevoli, che egli ammette fuori di sé appena ammette se stesso"[225]; "l'individuo sussiste soltanto come parte, in virtù e in vista di un tutto"[226], poiché "vivere insieme è per gli uomini la condizio-

ne fondamentale per lo sviluppo della ragione dell'umanità"[227].

La comunità è originaria, nel senso che è costitutiva della soggettività individuale e non può essere kantianamente intesa come esito dell'unione di individui già autonomi e moralmente formati: secondo la *GWL,* "nessun Io senza Tu, e nessun Tu senza Io"[228]. Il tema acquista un ruolo decisivo nel *NR* e nella *WLNM,* soprattutto in riferimento al concetto di *Aufforderung*[229], l'"invito" ad agire che l'altro già da sempre ci rivolge (l'io - sostiene il *NR* - non può porsi come attivo, come *freie Wirksamkeit*, senza riconoscere, in pari tempo, l'esistenza di altri enti razionali finiti). Come suggerito da Lauth, l'*Aufforderung* rivela che "l'io esiste non soltanto da sé e per sé, ma solo mediante l'appello dell'altro, cioè in quanto fin dall'inizio è un essere sociale"[230], intersoggettivo e comunitario.

La conseguenza che Fichte coerentemente trae dalla propria impostazione comunitaria è che "da solo, l'uomo non è nulla: infatti, l'uomo costituisce una comunità"[231] e non può essere pensato senza di essa. E, questa, una prova ulteriore del fatto che l'*Ich* della *WL* non allude al singolo individuo sradicato, ma alla comunità originaria degli io empirici e, insieme, all'obiettivo di un comunitarismo cosmopolitico pienamente dispiegato, del quale il progetto del *NR* offre preziose testimonianze ("il suolo è il sostegno comune dell'umanità nel mondo sensibile"[232], "il terreno non coltivato è proprietà della comunità"[233], "la proprietà del suolo sotto la superficie rimane con diritto alla comunità"[234]).

Le ascendenze hegeliane e fichtiane che innervano la concezione marxiana del soggetto emergono anche dal modo di concepirne l'*azione:* e, con questo aspetto, veniamo al terzo dei punti in precedenza annunciati, secondo cui la libertà coinciderebbe con il *telos* immanente della dinamica storica. Si è già accennato a come l'evoluzione dialettica, stadiale, conflittuale e "futuro-centrica" delle marxiane *Produktionsweisen* sia animata da una tensione immanente verso il

compimento della storia nel comunismo, definito nel terzo volume di *DK*, con timbro escatologico, come *Reich der Freiheit*[235].

Con maggiore precisione, l'evoluzione storica sembra governata, in Marx, da un'insondabile "astuzia della produzione"[236], versione materialistica dell'"astuzia della ragione" hegeliana. Come per Hegel la storia è governata da un *Weltgeist* che la fa avanzare, determinando la transizione da un "mondo storico" a un altro e favorendo il dipanarsi progressivo e universale della libertà, così per Marx è la produzione stessa a far sorgere le condizioni fondamentali per la realizzazione del fine universale della storia (la società comunista), generando non soltanto le condizioni concrete e oggettive, ma anche gli attori - gli "schiavi del salario" - che porteranno a termine l'impresa tramite la mediazione della prassi trasformatrice.

Nella cornice di un'eterogenesi dei fini che le risulta fatale, la borghesia, proteggendo e promuovendo i propri interessi di classe e lo *status quo*, genera inaspettatamente le condizioni necessarie per il superamento dialettico del modo di produzione capitalistico. Il movimento stesso del capitale come contraddizione in processo genera le condizioni oggettive per la propria *Aufhebung*: tra queste, la principale resta, agli occhi di Marx, la classe degli schiavi del salario come soggetti all'estorsione schiavistica del pluslavoro e, insieme, come energia pratica in grado di rovesciare il sistema della produzione che li rende servi[237]. Nella misura in cui rende possibile l'emancipazione dal cosmo capitalistico, il movimento particolaristico di liberazione del proletariato viene così a coincidere con la più generale dinamica di liberazione del genere umano dalla reificazione globale posta in essere dall'anarchia commerciale.

Questo punto è messo a fuoco, nel 1848, in un passaggio nodale del *Manifest*, in cui l'ascendenza hegeliana emerge in modo limpidissimo:

> Il progresso industriale, di cui la borghesia è *tramite involontario e passivo (willenloser und widerstandsloser Tràger),* rimpiazza l'isolamento degli operai, scaturente dalla concorrenza, con la loro unione rivoluzionaria tramite l'associarsi. Il progresso della grande industria rimuove quindi da sotto i piedi della borghesia la terra stessa sulla quale essa crea i prodotti e se ne impossessa. Essa crea, in primo luogo, i suoi stessi becchini. Il suo tramonto e il trionfo del proletariato sono parimenti inaggirabili[238].

La concezione marxiana dell'agire rivoluzionario degli operai risulta, dunque, in bilico tra quella prospettata da Hegel, nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* per l'agire degli "eroi cosmico-storici" e quella delineata da Fichte in larga parte delle sue opere: per un verso, hegelianamente, in coerenza con le coordinate della marxiana *ontologia della produzione*, il proletariato fa emergere in superficie il mutamento profondo già avvenuto nelle strutture "abissali" del reale, conformando la "superficie" del mondo al suo nucleo interno, aprendo - secondo la grammatica di Hegel - le porte allo Spirito del mondo che bussa[239]. L'hegeliano "contenuto nascosto, non ancora maturato fino ad avere esistenza presente"[240], diventa allora, con Marx, la società comunista, virtualmente già contenuta nelle strutture del reale e della società capitalistica: tramite la rivoluzione, viene spezzato il "guscio" che contiene, imbozzolato nella società esistente, il *Reich der Freiheit.*

Per un altro verso, tuttavia, fichtianamente, in armonia con l'*ontologia della prassi*, il proletariato agisce liberamente, essendo il superamento del cosmo capitalistico affidato alla sua libera *Tätigkeit* trasformatrice (la *revolutionäre Praxis* delle *TH).* Da una parte, allora, è l'immanente "astuzia della produzione" a portare, tramite le contraddizioni reali, all'*Aufhebung* della realtà capitalistica e, dall'altra, solo la prassi umana del servo unito alla coscienza infelice borghese può concretamente rovesciare, per via rivoluzionaria, il *nicht-Ich* capitalistico. Come ha sottolineato Bloch[241], tra le due istanze della storia e della prassi umana non si dà, in Marx, opposizione, ma *sinergia*, nella misura in cui la storia pone la possibilità del superamento del sistema vigente e sta alla prassi umana tradurle in atto. Versione socio-politica

dell'"intelletto attivo" (νους ποιητικός) della tradizione aristotelica, il servo non fa altro che tradurre nella realtà, con la prassi rivoluzionaria, le concrete possibilità emerse dalla dinamica dialettica del ritmo storico, aprendo le porte alle potenzialità di una società senza classi che, conforme al concetto di umanità trascendentalmente concepita, per passare all'atto necessita di un'azione rivoluzionaria che, in ultimo, sfugge a ogni necessità storica.

Del resto, nell'elaborazione della sua *Geschichtsphilosophie,* lo stesso Fichte concepisce primariamente il *Weltplan* come un ideale regolativo, come un "programma trascendentale" in grado di orientare la prassi, come un fine del corso storico che non potrà mai essere realizzato se non saranno gli uomini stessi a volerlo realizzare sforzandosi e agendo collettivamente[242]. Solo in questo modo - e non certo in virtù di presunte leggi storiche oggettive, valide a prescindere dalla prassi umana - diventa possibile rispondere, con timbro kantiano, alla domanda circa la possibilità di una storia *a priori*, senza annullare la libertà degli agenti storici, né la possibilità di una filosofia della storia: "come è possibile - si era domandato Kant nel 1797 - una storia *a priori*? - Risposta: quando chi pronostica attua e prepara egli stesso gli eventi che egli annuncia in anticipo"[243]; ossia, appunto, quando conoscitore e attore coincidono, sicché la conoscenza del piano del mondo va a identificarsi con il programma d'azione affinché quel piano, concretamente, si realizzi ad opera della prassi umana[244].

Marx concilia la prospettiva hegeliana dell'astuzia della ragione con quella fichtiana dell'assoluta libertà pratica, codificando la prassi rivoluzionaria come radicata nelle condizioni oggettive della produzione, ossia - da una diversa angolatura -come prassi che traduce liberamente in atto le potenzialità attivate dal ritmo storico e dalla produzione capitalistica.

La stessa posizione assunta da Marx ed Engels come *intellettuali antisistemici* sembra, in qualche misura, accostabile,

al di là delle macroscopiche differenze, a quella che Fichte già nel 1794 aveva qualificato come la *Bestimmung des Gelehrten.* Nel processo di guida dell'umanità affidato al dotto consiste, secondo Fichte, "la vera destinazione del ceto intellettuale: il controllo supremo sul progresso effettivo del genere umano nel suo complesso, e il continuo promuovimento di questo progresso"[245], in un costante trascendimento dei perimetri dell'esistente in vista di un'emancipazione a venire.

Nell'ottica marxiana, il presente capitalistico *è,* e al tempo stesso *ha,* un destino: esso sarà superato dialetticamente dall'avvento della "società senza classi", con cui si svilupperà la *libertà universale*, intesa sia nel senso di una libertà sempre più permeante le strutture concrete del reale (e, dunque, in un progressivo superamento delle condizioni in cui gli uomini continuano a esistere in forme non compiutamente libere), sia di una sempre più raffinata ed estesa autocoscienza del genere umano come libero soggetto della propria storia. Anche per Marx, come già per Hegel e per Fichte, la libertà coincide, pertanto, con il *telos* immanente alla dinamica storica: pur con la differenza decisiva che se Hegel crede che, nelle sue strutture fondamentali, tale libertà sia già essenzialmente dispiegata nel presente (senza che questo implichi, in ogni caso, una presunta "fine della storia"), Fichte e Marx la rinviano a un'epoca futura. In altri termini, Marx desume lo schema hegeliano - la libertà come mèta del processo storico - e, seguendo Fichte, lo "futurizza", aprendolo in direzione dell'avvenire. Come per Fichte il presente è l'epoca della compiuta peccaminosità, così per Marx esso - coincidente con la *kapitalistische Produktionsweise* - è il tempo della "negazione assoluta", della *verkehrte Welt,* il momento del dispiegamento dell'immane potenza del negativo.

Per Marx, come già per Fichte, presente e passato diventano l'uno la diretta continuazione dell'altro nella permanenza dello sfruttamento del lavoro umano: il proletariato, anziché essere ricondotto a una delle molteplici manifestazioni della "libertà universale" del presente, si mostra inaspettata-

mente con le sembianze terrifiche di uno Spartaco moderno[246]. Il capitalismo, che gli apologeti del libero mercato, ieri come oggi, encomiano come "regno della libertà", presenta invece una natura diametralmente opposta: è l'epoca della compiuta schiavitù, dell'alienazione e dello sfruttamento per eccellenza, mascherati dietro la vernice di una libertà formale garantita universalmente, mero raddoppiamento caricaturale della libera circolazione delle merci sul piano "sensibilmente sovrasensibile" del mercato.

Proprio nell'occultamento della schiavitù della classe operaia e della generale alienazione di una società che ha feticisticamente elevato i suoi prodotti - le merci - a valore supremo, si annida per Marx l'ideologia del pensiero liberale, la naturalizzazione del capitalismo come forma di esistenza e di produzione eterna e, dunque, intrascendibile (ancora una volta, si spiega anche in questo orizzonte di senso la moderna supremazia dell'oggetto sul soggetto). Il pensiero liberale si illude che il *telos* della storia si sia già inverato nel presente e, con falsa coscienza necessaria, ricava il concetto della libertà individuale dal rapporto di "compra-vendita" che si svolge nell'ambito della circolazione, senza accorgersi che, in verità, tale rapporto, alienante e reificante per sua essenza, costituisce la negazione dell'individuo, spogliato della sua natura comunitaria e degradato a servo, a mero intermediario delle merci. Tanto più che, come si è visto, la *kapitalistische Produktionsweise*, al proprio interno, non vede soltanto il proliferare di un nuovo genere di schiavitù, la *Lohnsklaverei*: in essa, come già si è detto, gli uomini - tanto gli operai, quanto i capitalisti - sono rapiti dalle virtù incantatone e feticistiche della *phantasmagorìsche Form*[247] della merce, di quella realtà "imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici"[248] che maschera al proprio interno, cosificandolo, il rapporto sociale determinato tra gli uomini.

Secondo quanto sostenuto già da Fichte, "lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituire con libertà tutti i rap-

porti secondo ragione"[249] (*der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhàltnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte*): è lo stesso ideale assunto da Marx come programma d'azione in vista del superamento dei rapporti capitalistici. Così nei *Grundrisse*:

> I rapporti di dipendenza personale (dapprima in modo del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa solo in misura ristretta e in punti isolati. L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale è la seconda grande forma in cui si realizza per la prima volta un sistema di ricambio sociale generale, dei rapporti universali, dei bisogni universali e delle capacità universali. La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, è il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo[250].

In questo passaggio cruciale, emerge come per Marx la storia, da un lato, sia scandita secondo la transizione da forme di dipendenza personali ad altre anonime e materiali (il "signore del mondo", l'oggettività sociale che si autonomizza e domina il genere umano), e come, dall'altro, il fuoco prospettico di questa fenomenologia dell'evoluzione debba essere rinvenuto nel "libero sviluppo delle individualità"[251] *(freie Entwicklung der Individualitàten),* non più sottomesse al dominio degli uomini (lo sfruttamento) e delle cose (il "feticismo delle merci"), ma inserite in nessi sociali - fichtianamente - liberi e secondo ragione.

Dagli iniziali "rapporti di dipendenza personale"[252] del mondo antico e medievale, si passa all'"indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale"[253] degli uomini in balia della *kapitalistische Produktionsweise*, in cui l'indipendenza personale (la "libertà formale") occulta la "dipendenza materiale" (economica) e, più precisamente, il fatto che, al di là delle apparenze, vengono attuati la "più completa soppressione di ogni libertà individuale"[254] e il "più completo soggiogamento dell'individualità a condizioni sociali che assumono la forma di potenze oggettive"[255].

Come si è visto, la soluzione teorica marxiana consiste in una mediazione della concezione hegeliana con quella fichtiana: come per Hegel, anche per Marx la storia procede tramite contraddizioni e "superamenti" dialettici, ma, anziché trovare la propria piena attuazione tra le pieghe del presente, è in tensione verso un futuro rispetto al quale il presente stesso si configura come *negatività assoluta*, in sintonia con la prospettiva di Fichte. Sulla scia fichtiana, infatti, Marx tiene strutturalmente aperta la storia sul futuro, nella convinzione che il suo *telos* -l'affermarsi della libertà universale - sia destinato a compiersi nell'avvenire: "la vita sulla terra del genere umano - così nei *GZ* - si divide, in base al concetto fondamentale che abbiamo stabilito, anzitutto in due capitali epoche ed ere: l'una, in cui il genere vive ed è, senza aver ancora istituito con libertà i suoi rapporti secondo ragione; e l'altra, in cui essa realizza con libertà questa istituzione conforme a ragione"[256].

Questa bipartizione della storia ritorna, pressoché invariata, nel pensiero marxiano, soprattutto in *Zur Kritìk der politischen Ókonomie:* testo in cui Marx ripropone la dicotomia declinandola nei termini di una divisione tra una lunga "preistoria" (dall'antichità al capitalismo) in cui la vera libertà ancora non si è manifestata, e una storia, che, avviandosi con l'avvento del comunismo, coincide con il dispiegamento della libertà e con la strutturazione dei rapporti sociali *nach der Vernunft*, "secondo ragione": "con questa formazione sociale si chiude dunque la *preistoria* (*Vorgeschichte*) della società umana"[257], scrive il pensatore di Treviri in riferimento al tramonto del modo capitalistico di produzione.

In questo senso, nel presente anche per Marx - con le parole di Fichte - "il genere vive ed esiste senza aver ancora istituito con un libero atto i suoi rapporti secondo ragione"[258] *(die Gattung lebt und ist ohne noch mit Freiheit ihre Verhàltnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben).* L'istituzione di un'esistenza secondo ragione e libertà, in antitesi con l'asservimento e l'opacità dilaganti nel presente, resta - per Fi-

chte come per Marx - il principale compito per il futuro, raggiungibile mediante l'unione sinergica di *condizioni materiali* e *prassi trasformatrice.*

L'apertura fichtiana sul futuro viene, tuttavia, mediata da Marx, come si diceva, con la posizione hegeliana, in particolare con il rifiuto della *schlechte Unendlichkeit* che anima la prospettiva futurologica di Fichte. Cerchiamo di fare chiarezza su questo punto nodale, da cui dipende la comprensione della specificità della *Geschichtsphilosophie* marxiana nel suo duplice nesso alchemico con le posizioni di Fichte e di Hegel. Dal punto di vista di Hegel, pienamente metabolizzato da Marx, la concezione fichtiana dell'avvicinamento asintotico alla compiuta libertà, con il suo costante rinvio a un nuovo futuro, implica una sempre reiterata rincorsa di qualcosa che continua a risorgere fuori di sé, secondo un tema che, messo a fuoco nella *Differenzschrift,* tornerà in larga parte delle opere hegeliane: "la perfettibilità - scrive Hegel - è infatti in sé quasi tanto indeterminata quanto la mutabilità in genere; è senza fine e scopo"[259], e finisce surrettiziamente per "divinizzare lo sforzo" e trasformare il mutamento in scopo ultimo, senza approdare mai al momento della "determinazione concreta", che viene invece fatto salvo dalla scansione dialettica teorizzata da Hegel, con la sua successione delle figure determinate e compiute dello Spirito.

Marx conserva la prospettiva hegeliana, centrata sul momento della determinazione concreta, ma, mediandola con Fichte, la apre sul futuro: il momento del compimento della libertà non viene rintracciato tra le pieghe del presente, ma rinviato - fichtianamente - a un'epoca a venire: senza però che questa apertura sul futuro assuma la forma - come in Fichte - di un avvicinamento asintotico alla libertà, trasfigurandosi in "cattivo infinito" (secondo i princìpi della *WL,* "la pura attività dell'io ritornante in se stessa è, in relazione a un possibile oggetto, uno sforzo, e per la precisione, secondo la dimostrazione precedente, uno sforzo infinito"[260]). Il movimento di "futurizzazione" fichtiano viene da Marx mediato con la dialettica hegeliana, nella misura in cui l'avvento della

società comunista è rinviato a un momento concreto dell'avvenire, coincidente con l'implosione della *kapitalistische Produktionsweise* in forza delle contraddizioni reali in essa albergate e, insieme, dalla convergenza storicamente determinata di prassi trasformatrice e condizioni materiali.

Vi è un passaggio, nei *MN,* in cui la doppia anima - fichtiana ed hegeliana - della *Geschichtsphilosophie* di Marx emerge con straordinaria limpidezza di profilo, nella misura in cui la "determinazione concreta" prodotta dalla hegeliana "negazione della negazione" viene mediata con l'apertura fichtiana al futuro:

> Il comunismo è, in quanto *negazione della negazione (Negation der Negation),* affermazione; perciò è il momento reale, e necessario per il *prossimo svolgimento storico (nàchste geschichtliche Entwicklung*), dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il comunismo è *la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro (die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nàchsten Zukunft)*[261].

Siamo già pervenuti, per questa via, al cuore del quarto e ultimo punto della nostra pur cursoria analisi della *Geschichtsphilosophie* marxiana: il comunismo inteso, hegelianamente, come *Negation der Negation.* Che la transizione al comunismo sia concepita nei termini hegeliani della *Aufhebung,* risulta lampante, oltre che dal passo prima citato dei *MN,* da un passaggio di *DK:*

> Il modo di *appropriazione* capitalistico che nasce dal modo di *produzione* capitalistico, e quindi la proprietà privata capitalistica, sono la prima *negazione* (*Negation*) della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la *negazione della negazione (Negation der Negation)*[262].

In quanto "negazione della negazione", il comunismo si configura hegelianamente come ricomposizione su un più alto livello dell'unità e dell'armonia originarie andate perdute a causa della scissione avviata dalla nascita della proprietà privata e proseguita durante il tormentatissimo viaggio che l'umanità ha compiuto nel corso della sua *Vorgeschichte*: la cui ultima fase è rappresentata, appunto, dalla *kapitalisti-*

sche Produktionsweise. Il fatto che Marx, come si è visto, accosti l'*Aufhebung* del cosmo a morfologia capitalistica all'"ineluttabilità di un processo naturale" rivela, una volta di più, il carattere ambivalente della *philosophische Wissenschaft* da lui tenuta a battesimo, perennemente in bilico tra idealismo e positivismo.

La *kapitalistische Produktionsweise* costituisce pertanto, per Marx, una *Verkehrung* delle potenzialità ontologiche del genere umano (e, dunque, la massima alienazione dell'umanità rispetto al proprio concetto). Essa rappresenta, in termini hegeliani, la *Macht des Negativen,* che nel suo stesso movimento dialettico prepara le condizioni per il sorgere di una forma superiore di produzione e di esistenza, in cui l'uomo tornerà a essere il fine della produzione, si supereranno le scissioni del capitalistico regno animale dello spirito e si potranno soddisfare bisogni multiformi e poliedrici quali mai erano stati soddisfatti nelle epoche passate: si verificherà così, hegelianamente, la "riconciliazione" (*Versòhnung*) del genere umano con se stesso (la "riconquista dell'uomo" evocata nei *MN).*

Come è noto, Marx è stato sempre parco nel predipingere l'assetto della società comunista. Con la sua programmatica rinuncia "a prescrivere ricette per l'osteria dell'avvenire"[263], egli sembra aver metabolizzato, al di là della propria passione futurologica di matrice fichtiana, l'insegnamento hegeliano dell'impossibilità, per la filosofia, di trascendere il proprio tempo e di "alzarsi in volo" prima che sia sera *(hic Rhodus, hic saltus*[264]*):* "non ha senso - aveva precisato Hegel nelle *Vorlesungen ùber die Geschichte der Philosophie* - alzarsi sulle punte dei piedi per vedere oltre l'orizzonte della propria epoca. Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle"[265].

Il futuro in nome del quale si agisce non sembra, allora, poter essere codificato filosoficamente se non in negativo, in maniera contrastiva rispetto all'esistente. Non stupisce, allora, che sul comunismo Marx si sia espresso, quasi sempre,

nella forma di una "teologia negativa" della *kapitalistische Produktionsweise*: in quanto negazione dialettica del cosmo capitalistico, il comunismo ne è la negazione sotto ogni punto di vista. Se il primo è un trionfo incontrastato del "valore di scambio", il secondo segnerà invece il dominio del "valore d'uso"; se il primo implica alienazione, opacità dei rapporti e asservimento, il secondo garantirà trasparenza, libertà e sviluppo dell'individuo.

Il superamento della *kapitalistische Produktionsweise* si configurerà, nell'ottica marxiana, come un '*Aufhebung* hegeliana, nel triplice senso di un suo "toglimento", di un suo "superamento" e di una sua "conservazione". Di conseguenza, il comunismo negherà le contraddizioni della *kapitalistische Produktionsweise*, ma ne manterrà e ne svilupperà alcuni presupposti, tra cui le forze produttive, che verranno impiegate razionalmente come creatrici di tempo libero e di ricchezza per tutti i membri della comunità. Il processo cesserà di essere auto-referenzialmente fine a se stesso, secondo la logica illogica del "cattivo infinito" della valorizzazione del valore, e troverà nel soddisfacimento dei bisogni del genere umano la propria misura di riferimento.

In altri termini, il comunismo realizzerà le possibilità che la *kapitalistische Produktionsweise* ha negato nell'atto stesso con cui le ha per la prima volta poste, nella misura in cui le ha sacrificate a un obiettivo di per sé irrazionale e reificante, coincidente con la crescita illimitata del capitale.

L'universalismo alienato creato dalla produzione capitalistica (la globalizzazione come universalizzazione degli egoismi) costituirà la base per l'*universalismo reale* prodotto dal comunismo, momento di realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere umano come fine a se stesso. Solo allora terminerà la preistoria e potrà prendere a dispiegarsi la storia in senso autentico, coincidente con il libero sviluppo delle individualità e, dunque, di un'umanità finalmente in grado di riconoscere se stessa nella sua storia. Solo allora l'umanità

perverrà alla piena consapevolezza dell'identità di soggetto e oggetto.

4

INTERPRETARLO NON BASTA: *TESI SU FEUERBACH E WISSENSCHAFTSLEHRE*

I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta di trasformarlo.

K. Marx, *Tesi su Feuerbach*

La tua destinazione non è mero sapere, ma fare secondo il tuo sapere.

J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*

4.1 L'oggetto come *Gegenstand* e come *Objekt*

Il reale è quindi tanto molteplice quanto sono molteplici le determinazioni e le attività essenziali dell'uomo.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*

I brevi lampi delle *Tesi su Feuerbach* colpiscono di luce tutti i filosofi che vi si avvicinano, ma ogni lampo abbaglia più di quanto illumini, e niente è più difficile da situare nello spazio della notte di uno sprazzo di luce che la rompe. Bisognerà un giorno chiarire l'enigma di queste undici tesi falsamente trasparenti.

Dopo questo *détour* che ci ha portati a concentrarci sulle incidenze fichtiane ed hegeliane sulla genesi tanto della *philosophische Wissenschaft* di Marx, quanto della sua filosofia della storia, possiamo ora soffermarci analiticamente sulle *TH*[1] del 1845, in cui, come suggerisce Gentile, è custodito "il disegno di tutto un nuovo sistema speculativo"[2]. Si tratterà di attraversarle, provando a prospettarne un'interpretazione mediata dalla chiave di lettura prima delineata, ossia nei termini di una metabolizzazione dell'ontologia della prassi fichtiana tanto più radicata quanto più disconosciuta e stigmatizzata.

È, del resto, nelle *TH* che emerge nel modo più limpido l'incidenza della *WL* sulla genesi della concezione marxiana della prassi, sulla critica del materialismo feuerbachiano del rispecchiamento dogmatico dell'esistente come dato "materiale", sulla concezione del nesso soggetto-oggettivo come codice della nuova concezione della storia. Il movimento di pensiero risulta, in questo senso, simmetrico rispetto a quello della *DI*: se in quest'ultima si aspira ad abbandonare il terreno della filosofia per fondare una scienza positiva e si ricade, in ultimo, nello spazio di una scienza filosofica di marca hegeliana, nelle *TH* si mira a prendere congedo dalla filosofia intesa come contemplazione e *adaequatio* per fondare la prassi rivoluzionaria, per poi riprecipitare nell'ontologia della prassi di Fichte, assumendo il fare come fondamento di ogni realtà.

Anticipando quanto tenteremo di mostrare nelle pagine che seguono, le *TH* si presentano come l'esplorazione preliminare delle condizioni di possibilità di una filosofia della *praxis* condotta tramite il riesame critico del nesso tra soggetto e oggetto. Esse aspirano a trasformare il mondo, ma poi anche i lettori, invitandoli a smarcarsi dall'ideologia antiquaria dell'accettazione irriflessa dell'esistente: il fuoco prospettico attorno a cui orbitano le *TH* è, dunque, l'attiva-

zione della pensabilità della *praxis* e, di conseguenza, l'esortazione rivolta ai lettori del tempo affinché agiscano; esse finiscono poi, al di là delle loro intenzioni, per risvegliare dal "sonno dogmatico" dell'*apraxia* anche noi, che, sulla linea temporale, giungiamo dopo una serie di rivoluzioni marxiste e che viviamo l'incubo postmoderno dell'*end of history*.

Come evidenziato da Robert Tucker[3], la forma stilistica con cui sono state pensate e redatte è "catechistica", in una sorta di catechismo umanistico che - incardinato sull'idea della *Einleitung* del 1843-44 per cui spingersi alla radice delle cose significa assumere l'uomo come fondamento della realtà *(die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*[4]) - fissa apoditticamente le coordinate di un'azione volta a redimere l'umanità dalla peccaminosità in cui è sospesa.

Sulla scia di Tucker, sembra possibile rilevare una tutt'altro che marginale analogia tra le *TH* e le *Novantacinque Tesi* che Lutero affisse sul portone della Chiesa di Wittenberg il 31 ottobre 1517 per risvegliare le teste pensanti del suo tempo. Un significativo riscontro in questa direzione si ha, del resto, nella *DI*, che ricorre insistentemente a immagini religiose contro i "diversi profeti" *(verschiedenen Propheten*) del "socialismo autentico". Anche da questo punto di vista, i due testi devono essere letti congiuntamente, perché dissacrano, sia pure da angolature differenti, la prospettiva ancora teologica in cui alloggia la critica tedesca.

Mentre le *Novantacinque Tesi* aspiravano a riformare la pratica della fede mediante la sua secolarizzazione, le undici tesi marxiane mirano a secolarizzare la pratica della filosofia, mondanizzandola e determinandone l'esodo dalla torre d'avorio verso la realtà (il *philosophisch-Werden-der-Welt* evocato fin dalla *Differenz* del 1841), nell'idea che la filosofia debba trovare nello spazio del mondo la propria *Verwirklichung*. A suffragare l'analogia tra Lutero e Marx è, ancora, la *Einleitung* del 1843-44: "il passato rivoluzionario della Germania è infatti teorico, è la Riforma. Come allora fu il mona-

co, così oggi è il filosofo colui nel cui cervello ha inizio la rivoluzione"[5].

Come cercheremo di mostrare, è soprattutto negli undici folgoranti aforismi non coerentizzati delle *TH* che deve essere ricercato e valutato il rapporto teorico che lega la riflessione di Marx a quella di Fichte. In quanto destinate, come la *DI*, a una "autochiarificazione" e non alla stampa, le *TH* presentano una struttura sfuggente e non definitiva, sviluppando temi che ricorrono in più punti, senza un necessario ordine logico. Al di là di questa struttura ambivalente e non sistematizzata, è tuttavia possibile mettere in luce, come vedremo, una coerenza interna delle *TH*, tale da far affiorare in primo piano la dimensione prassistica, nel suo rimando costante ai temi e alle suggestioni della *WL*. Questo ci imporrà un "pluslavoro ermeneutico", il duplice compito di un'analisi comparata delle *TH* e della *WL* e, insieme, di un esame critico e filologico degli undici aforismi marxiani: seguendo il monito di Gramsci, "se si vuole studiare una concezione del mondo che non è stata mai dall'autore-pensatore esposta sistematicamente, occorre fare un lavoro minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza e di onestà scientifica"[6]. La lettura di Gentile costituirà, anche in questo caso, un riferimento imprescindibile.

Come è noto, le *TH* sono costruite nella forma particolare, peraltro completamente inusuale tra gli appunti privati di Marx, di brevi e incendiari aforismi esposti in forma apodittica. Esse, per un verso, sembrano rimandare implicitamente - oltre che, retrospettivamente, a Lutero - alle *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842) dello stesso Feuerbach (di cui assimilano la modalità espositiva per rovesciarne i contenuti) e, per un altro verso, in virtù della straordinaria profondità e ricchezza dei temi affrontati, costituiscono la prima formulazione marxiana dell'*ontologia della prassi*, delineata in parallelo con l'*ontologia della produzione*[7] al centro della pressoché contemporanea *DI*.

I due testi, come cercheremo di mostrare, possono fecondamente essere letti congiuntamente, in quanto reciprocamente innervati per quanto concerne i temi e le prospettive. Non deve essere, d'altro canto, dimenticato come la prima sezione della *DI* costituisca essa stessa una resa dei conti con Feuerbach, che non può non essere letta in parallelo con quella al centro delle *TH.* Scriverà Engels, in occasione della pubblicazione postuma delle *TH* marxiane, nel 1886:

> Ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice. Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in nessun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è deposto il germe della nuova *concezione del mondo* (*Weltanschauung*)[8].

Il giudizio di Engels sulle *TH* risulta tanto più encomiastico se si considera, per contrasto, il suo giudizio *tranchant* sul manoscritto della *DI*[9], valutato come immaturo e ormai superato nelle prospettive non meno che nelle soluzioni. Engels, naturalmente, non pone in connessione le *TH* con la *WL*, attento com'è a valorizzare il contributo originale di Marx, mostrandone l'irriducibilità a qualsivoglia forma di pensiero precedente. A questo proposito, occorre fin da ora ricordare come le *TH* siano anche l'esito di *un'interferenza autoriale*: come si diceva, vengono pubblicate nel 1886 da Engels, il quale non le restituisce però nella forma originaria, ma apporta alcune modifiche terminologiche apparentemente lievi e trascurabili, in verità -come vedremo - degne di attenzione.

Sappiamo che nell'edizione *MEW(Marx Engels Werke),* la versione originale delle *TH* di Marx è posta come prologo alla *DI*, mentre quella emendata da Engels è collocata come epilogo: porle a confronto permette di prendere atto di questa interferenza autoriale e di valutarne la portata, in particolare di mostrare come la versione engelsiana sia condotta con il duplice obiettivo di cancellare o, per lo meno, di rendere meno visibili le tracce idealistiche e umanistiche degli aforismi marxiani e, insieme, di rimuovere il robusto nesso

che le lega alla tradizione filosofica precedente, in particolare alla *WL*. Ancora Bloch, nelle pagine del suo capolavoro, *Das Prinzip Hoffnung*, nella ricca sezione dedicata al commento delle *TH* e al loro inserimento nel quadro dell'ontologia del "non-ancora", affronterà il problema della relazione degli undici aforismi con la *WL*, ma con il solo obiettivo di negarla in partenza per non doverla esaminare più seriamente[10].

Prendiamo, dunque, le mosse dalla prima delle *TH*, per procedere nel nostro tentativo interpretativo volto a mostrare la relazione tra gli aforismi marxiani e la *WL:*

> Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come attività pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora Fattività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell' *Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica"[11].

La tesi si configura come una critica del materialismo feuerbachiano come dogmatismo che accetta il mondo nella sua statica e inerte datità, concependo l'oggetto come un *Objekt*, come una realtà data a prescindere dal soggetto e da esso recepita passivamente nell'intuizione. Anticipando quanto si chiarirà nella nona delle *TH*, quello feuerbachiano coincide con "il *materialismo intuitivo (anschauender Materialismus*), cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come *attività pratica (praktische Tätigkeit)".* Intendendo il sensibile come dato da raddoppiare simbolicamente (da "intuire", *anschauen),* il materialismo feuerbachiano segna il trionfo del dogmatismo, perché oblia l'attività pratica, il fare come presupposto del fatto. Nell'*Anschauen* risuona distintamente la radice del vedere, ossia del rispecchiare le cose così come sono a prescindere dall'atto in atto del vedere, in una

riduzione del soggetto a spettatore inerte dell'oggettività data dell'essente.

Per Feuerbach, il mondo materiale, dato nella sua oggettività, è ermeticamente distinto dal mondo del pensiero, il solo in cui l'uomo possa svilupparsi concretamente, giacché oggetti del pensiero e oggetti sensibili sono disgiunti. In altri termini, Feuerbach "non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva" nel senso che ignora come la prassi umana, che muove dagli "oggetti del pensiero", vada poi a incidere concretamente sugli "oggetti sensibili", ponendo il soggetto e l'oggetto in una relazione simbiotica di cui l'attività pratica costituisce il tramite fondamentale[12].

Teoria e prassi, pensiero e azione costituiscono per Feuerbach due mondi separati, privi di punti di tangenza. Il merito di Feuerbach - l'esser voluto tornare sulla "terra" del mondo reale come base per rendere conto delle produzioni simboliche, secondo l' *Umkehrungsmethode* - convive così, in maniera del tutto aporetica, con la sua concezione ingenua della materia, dell'oggetto, inteso come pura e semplice presenza data, come ente autonomamente sussistente e tale da dover essere "intuito", rispecchiato nella sua effettiva configurazione. Soggetto e oggetto sono, per Feuerbach, realtà indipendenti, collocate in piani ontologici differenti e autonomi: è questo, per Marx come per Fichte, il "difetto principale di ogni materialismo" *(der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus*), come recita *Vincipit* della prima delle *TH.*

Il "sensibile", il "mondo reale" a cui Feuerbach vuole fare ritorno - aspetto, questo, che già i *MN* e la *Heilige Familie* avevano accolto con favore - coincide con un mondo illusorio, astrattamente concepito come puro oggetto, e dunque non come risultato sempre di nuovo posto dall'attività umana.

La componente pratica esula completamente dall'orizzonte feuerbachiano, paralizzato com'è nella dimensione puramente contemplativa. In termini convergenti, si precisa nelle pagine della *DI*: "la visione feuerbachiana della realtà sensi-

bile si limita, per un verso, a una *mera intuizione (bloße Anschauung)* di tale realtà, e, dall'altro, alla mera sensazione"[13]. Della dimensione pratica, in Feuerbach, non v'è traccia e, di più, essa è apertamente esorcizzata. Così in *Das Wesen des Christentums:* "la concezione pratica è una concezione impura, contaminata dall'egoismo"[14]. La sola prassi che Feuerbach conosce, demonizzandola, è quella del traffico egoistico, alla quale allude Marx nella prima delle *TH* quando scrive che "la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica". In forza di una simile concezione semplicistica dell'agire, l'autore di *Das Wesen des Christentums* può senza alcuna difficoltà nobilitare la sola attività teoretica, l'unica, a suo dire, veramente all'altezza dell'uomo.

È in questo senso che il limite del materialismo dogmatico di cui Feuerbach è alfiere sta, per Marx, nel fatto che "l'*oggetto (Gegenstand),* il reale, il sensibile è concepito *solo sotto la forma di oggetto (nur unter der Form des Objekts)* o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come *attività pratica (Praxis),* non soggettivamente". L'oggetto è, cioè, concepito da

Feuerbach come un *oggetto oggettivamente dato*, in modo non soggettivo (*nicht subjektiv*, dice Marx) e quindi non come il risultato di un'interazione soggetto-oggettiva mediata dalla prassi come punto di innesto della soggettività agente sull'oggettività. Vi è qui il germe della critica marxiana - cuore pulsante delle *TH* - della concezione speculativa, contemplativa, inattiva del materialismo dell'intuizione, che separa il soggetto dall'oggetto per fame un suo inerte spettatore: esso oblia il fatto che la stessa attività soggettiva è oggettiva, poiché l'oggetto che essa mira a contemplare è un prodotto della prassi del soggetto agente (è, di più, il soggetto stesso visto come oggettivato a se stesso).

Dal punto di vista qui espresso da Marx, l'oggetto non deve essere concepito oggettivamente, come *pictura in tabula*, bensì *soggettivamente*, ossia come oggetto non-oggettivamente dato, ma posto in essere tramite la costante interazio-

ne tra le istanze soggettive dell'azione e quelle oggettive dell'ostacolo che -fichtianamente - all'azione resiste e, insieme, le permette di dispiegarsi[15]. L'oggetto non è un dato, un fatto, una cosa da intuire passivamente, ma è posto, essendo il risultato di un fare, di *un'attività umana sensibile*, la cristallizzazione di una prassi che si è oggettivata: l'oggetto è il soggetto visto non come attività in atto, bensì come attività cristallizzata, fichtianamente non come *Tat-Handlung*, bensì come *Tat-Sache.*

Si ha, in questo modo, quel nesso della *Subjekt-Objektivität* che può con diritto essere assunto come il cuore della concezione idealistica della filosofia (la fede in un oggetto autonomamente esistente, commenterà Gentile, accomuna la scienza e la religione[16]). Soggetto e oggetto non esistono autonomamente, come due presenze reciprocamente indipendenti, ma si danno sempre in un nesso di reciproca mediazione (essendo il soggetto sempre soggetto rispetto a un oggetto, che a sua volta è sempre oggetto di un soggetto): secondo la grammatica fichtiana, qui implicitamente assimilata da Marx contro Feuerbach, senza soggetto non v'è oggetto, e senza oggetto non v'è soggetto. L'oggetto è l'esito del fare del soggetto stesso, l'oggettivazione sempre trasformabile dell'attività con cui egli si realizza in quanto ente *tätig:* la libera e non necessitata posizione dell'oggetto è funzionale all'acquisizione di autocoscienza del soggetto stesso, che non potrebbe diventare consapevole di sé se non vedendo se stesso, e, dunque, ponendosi anche come oggetto di sé (contrapponendosi a sé come oggetto per poi riconoscersi come identico ad esso).

Soggetto e oggetto: ciascuno dei due termini esiste nella misura in cui rimanda all'altro, in quella che è stata definita l'"intrascendibile mediazione di Io e non-Io"[17]. Io e non-Io esistono sempre e solo nello spazio del rapporto correlazionale di *identità* e *opposizione*, in forza del quale l'Io è il non-Io e, insieme, è il suo opposto. L'opposizione è il rapporto dialettico della loro identità, giacché, per essere autentica-

mente Io, l'Io deve essere non-Io, oggettivandosi a se stesso. L'Io deve, in altri termini, affermarsi negandosi (ponendosi come non-Io) e, insieme, negarsi affermandosi (ponendosi come Io). È solo negandosi che può diventare pienamente se stesso, riconoscendosi nell'opposizione e superandola (con le parole di Gentile: "l'Io non è Io se non essendo non-Io"[18]): la storia non è altro che questo processo di sempre reiterata negazione di sé da parte dell'Io ponentesi come non-Io in vista del raggiungimento della piena coincidenza con se stesso, fino cioè alla completa acquisizione della coscienza che l'oggetto è il soggetto inteso come esito della sua stessa attività pratica.

Materialismo significa, per Marx, scoperta di questo nesso soggetto-oggettivo e, dunque, prassistico, tale per cui, per un verso, il soggetto non esiste come presenza autonoma, alloggiata nei cieli della contemplazione, bensì è forza pratica, agente nella storia reale come spazio temporale delle proprie oggettivazioni; e, per un altro verso, in antitesi con Feuerbach, l'oggetto non esiste, a sua volta, come ente autonomo e a sé stante, come mera presenza oggettiva, ma, al contrario, si dà sempre nella forma di una relazione con il soggetto che lo conosce, lo trasforma, vi agisce. Soggetto e oggetto, dunque, non come enti, come presenze, bensì come poli indisgiungibili di una relazione dialettica che è sempre, immancabilmente, di tipo pratico, tanto - fichtianamente - nel senso della conoscenza (l'atto con cui il soggetto si pone a sé contrapponendo l'oggetto), quanto in quello dell'azione, essendo quest'ultima la modalità fondamentale di correlazione nel mondo dei due poli del soggetto e dell'oggetto.

Tornare al mondo reale, agli effettivi interessi concreti, secondo l'esigenza maturata da Marx durante il suo lavoro alla "Rheinische Zeitung", e dunque essere materialisti in senso autentico, significa, di conseguenza, abbracciare una prospettiva che è l'esatto rovesciamento di quella che come tale si è qualificata nel mondo moderno e di cui Feuerbach è, a tutti gli effetti, un esponente, ossia quella concezione che assolutizza l'oggetto nella forma dogmatica di un *datum*, di

una presenza a sé stante. Il dualismo tra cielo della politica e terra della società civile, al centro di *Zur Judenfrage*, si ripresenta, nelle 77/, nella nuova forma del dualismo di soggetto e oggetto, che il materialismo feuerbachiano assume come dimensioni distinte e reciprocamente autonome. Feuerbach, dunque, come compimento del moderno processo di riduzione della verità a certezza rappresentativa del soggetto ri specchiante l' oggettività data del mondo.

E in questo senso che - prosegue Marx con una chiara allusione alla riflessione fichtiana - "il *lato dell'azione (tätige Seite*) è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo", giacché solo l'idealismo - nella fattispecie, inequivocabilmente, quello fichtiano - ha delineato una concezione pratica e trasformatrice dell'uomo come *freie Wirksamkeit*, come *Tätigkeit*, come attività che pone in correlazione essenziale l'oggetto e il soggetto. L'oggetto - il mondo delle relazioni sociali e politiche - non esiste in modo autonomo come "cosa in sé" ("fatalisticamente", avrebbe detto la fichtiana *EE* del 1797), ma è il frutto della prassi umana oggettivata (la *gegenständliche Tätigkeit*, l' "'attività oggettiva" evocata nella prima tesi), dunque esiste tramite la mediatezza del porre: di conseguenza, esso può essere sempre da capo tolto, modificato e razionalizzato ad opera della *praxis.*

Il mondo degli oggetti non può, allora, essere feticisticamente concepito come indipendente dal soggetto agente - questo, come si è visto, il segreto dispositivo dell'incantesimo del feticismo delle merci -, in quanto l' esistente presenta una sua oggettività non-oggettiva che è il frutto del nesso indissolubile di soggetto e oggetto, di prassi concretantesi nel mondo oggettivo nel senso tanto di una sua attiva determinazione, quanto di una limitazione ad opera - fichtianamente - della "resistenza" che il mondo oggettivo oppone a tale azione una volta che sia stato posto in essere quale cristallizzazione materializzata della *praxis.*

Con i *Fondamenti della filosofia del diritto* (= *FD)* di Gentile, il mondo delle oggettivazioni (giuridiche, politiche, eco-

nomiche, ecc.) sussiste cóme "volontà voluta"[19], come prassi materializzata, come momento oggettivo astrattamente considerato a prescindere dal soggetto a cui è riferito, presentandosi dunque come "l'oggettivazione e quindi la libera determinazione e autolimitazione del volere stesso"[20]. Come si sosteneva nei *MN,* il reale "è quindi tanto molteplice quanto sono molteplici le determinazioni e le attività essenziali dell'uomo"[21] (*sie ist daher ebenso vielfach, wie die menschlichen Wesensbestimmungen und Tätigkeiten vielfach sind).* Pensare l'oggetto come indipendente (Feuerbach) significa precipitare nel logo astratto che oblia l'azione del soggetto ponente l'oggetto.

Il ritorno al mondo concreto, auspicato da Feuerbach, non deve, dunque, essere praticato nella forma alienata, capitalisticamente condizionata, della semplice "intuizione sensibile", considerante il soggetto un mero conoscitore inerte della realtà data: al contrario, un tale ritorno deve configurarsi fichtianamente come scoperta dell'attività pratica, dell'azione come modalità di correlazione essenziale di soggetto e oggetto, di umanità concretamente agente nella storia e di mondo come luogo delle materializzazioni di tale attività, in un fecondo nesso biunivoco per cui il soggetto opera sull'oggetto, il quale, a sua volta, interviene sul soggetto.

Il concetto fichtiano di azione - "il lato attivo" o, meglio, "il lato dell'azione" richiamato nella prima delle *TH* - spezza la mistica del rispecchiamento inerte dell'oggettività data della produzione capitalistica (l'intuizione sensibile come semplice conoscenza dell' *Objekt* dato), sostituendola con il principio defatalizzante dell'azione, centrato, come si è visto, sulla correlazione essenziale di tipo pratico tra soggetto e oggetto: il primo non è inerte rispecchiatore del secondo, ma al contrario - fin dal modo stesso in cui conosce, essendo l'oggetto non un dato, ma un prodotto esistente solo nell'atto che, pensandolo, lo pone -agisce concretamente su di esso, trasformandolo e, insieme, venendone trasformato. Non, dunque, un passivo rispecchiamento meccanico dell'oggetto,

ma una sua libera e attiva posizione ad opera del soggetto agente, ossia della *Tätigkeit* essa stessa intesa come oggettivantesi nel porre il proprio oggetto (la *gegenständliche Tätigkeit* richiamata nella prima delle *TH):* questo il segreto della critica a Feuerbach, questo il codice idealistico (l'Io ponentesi come determinante il non-Io) che si aggira spettralmente nel movimento di pensiero attivato dalle *TH.*

Ancora una volta, il materialismo *à la* Feuerbach rivela la sua vera natura - fichtianamente - di *dogmatismo*, nella misura in cui muove dalla fede di una oggettività data e indipendente dalla soggettività ("oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero", scrive Marx), secondo la duplice istanza *a)* della disgiunzione totale del soggetto dall'oggetto e *b)* della riduzione del soggetto a puro conoscitore del mondo degli "oggetti del pensiero" (disancorato, quindi, da ogni istanza pratico-trasformativa): il mondo materiale - questo il corollario -può essere rispecchiato gnoseologicamente, ma non trasformato prassisticamente, giacché la sua esistenza si dà nei termini di un'oggettività oggettivamente data. Il materialismo neutralizza l'istanza pratico-trasformativa, e dunque fa dell'uomo non un'attività pratica, bensì una cosa tra le cose, rivelandosi in ciò il completamento ideologico della reificazione dilagante in un cosmo interamente pervaso dalla forma merce.

Contro le molteplici forme del soggettivismo astratto (che assolutizzano il soggetto disancorandolo dal mondo reale), come contro le declinazioni del materialismo ingenuo (che assolutizza l'oggetto come dato da rispecchiare-santificare), il materialismo a cui pensa Marx aspira a porsi, ancora una volta, come il delicato punto di equilibrio tra le due istanze, reggendosi appunto su quel nesso soggetto-oggettivo che è la cifra dell'idealismo tedesco: senza il soggetto, non v'è l'oggetto, e senza l'oggetto non v'è il soggetto. I due termini, una volta di più, non devono pensarsi come poli autonomi, come semplici presenze a sé stanti (come li pensa il logo astratto), bensì come intimamente connessi, legati in

una relazione per cui l'uno non si dà senza l'altro (così li intende il logo concreto).

Il soggetto non è una *tabula rasa* - il lockiano *white paper* - su cui si depositano le tracce dell'oggetto materiale, né la realtà è un oggetto presupposto alla conoscenza: la realtà è il prodotto sempre riprodotto della soggettività agente del genere umano, essendo la *praxis* il *medium* che rende attivo l'intrascendibile nesso di soggetto e oggetto. Non esiste né il puro soggetto agente, né il mero oggetto prodotto: vi è sempre solo l'unità in atto dei due termini, il soggetto che è agente nella misura in cui attivamente opera sull'oggetto trasformandolo. Come suggerito da Gentile, "non c'è il puro fare del soggetto, né il puro esser fatto dell'oggetto: ma c'è il farsi, unità dei due termini e risoluzione della loro dualità"[22]. Così commenta Gentile la marxiana declinazione prassistica della soggetto-oggettività: "bisogna, insomma, compiere l'intuizione materialistica col concetto fecondissimo dell'energia pratico-critica; dell'energia che si esplica producendo e conoscendo simultaneamente ciò che produce"[23].

La prima delle *TH*, pertanto, fa valere un recupero aperto e niente affatto obliquo del tema idealistico dell'attività ("il lato dell'azione") come correlazione di soggetto e oggetto. L'accusa che tale tesi muove a Feuerbach, l'abbiamo visto, è di assolutizzare il momento oggettivo, in coerenza con il movimento generale della modernità fino a Kant, compitore e, insieme, dissolutore di tale tendenza. Di qui, appunto, anche nella soluzione feuerbachiana, il primato della gnoseologia declinata come *adaequatio rei et intellectus*, come accertamento del soggetto rappresentante, emblema del dogmatismo materialistico che accetta l'esistente nella sua tetragona positività e fa del soggetto un puro rappresentante contemplativo, non un concreto attore trasformativo. Come si è visto, Feuerbach è sottoposto a una sferzante requisitoria per il fatto che "considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico", quello che si limita a rispecchiare e, dunque, a santificare il mondo dato delle relazioni sociali e

dei rapporti di forza realmente sussistenti, il mondo oggettivamente dato della produzione e dei rapporti di forza. La *tätige Seite* risulta del tutto assente nella prospettiva di Feuerbach: la si ritrova solo nell'idealismo.

E in virtù di questo *primato gnoseologico*, con annessa neutralizzazione dell'elemento pratico, che Feuerbach - come suggerisce Marx - "non concepisce l'importanza dell'attività 'rivoluzionaria', dell'*attività pratico-critica (praktisch-kritische Tätigkeit)'"*, e dunque della reciproca indisgiungibilità di soggetto e oggetto. Lo stesso sensismo feuerbachiano, con il suo rivendicato materialismo, non contraddice queste istanze, giacché si regge esso stesso sull'esclusione radicale della dimensione pratico-trasformativa: ancora nel serotino *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866), Feuerbach concepirà esplicitamente l'uomo come privo di libero arbitrio in quanto determinato interamente dal mondo oggettivo realmente dato, dalla produzione capitalistica oggettivamente esistente, che ai suoi abitatori non chiede altro che l'*adaequatio.*

Gentile meglio di ogni altro ha sottolineato i tratti fondamentali delle accuse mosse da Marx al materialismo feuerbachiano e alla sua rigida separazione dell'oggetto dal soggetto, adombrando come tali accuse rivelino la metabolizzazione marxiana - sia pure in forma non pienamente consapevole - del codice idealistico fichtiano:

> In verità, qual era, in fondo, il rimprovero da *lui [Marx]* mosso al materialismo, nella teoria della conoscenza? Questo: di credere l'oggetto, l'intuizione sensibile, la realtà esterna un dato, invece che un prodotto; per modo che il soggetto, entrando in relazione con esso, dovesse limitarsi a una pura visione, anzi a un semplice rispecchiamento, rimanendo in uno stato di semplice passività. Marx, insomma, rimproverava ai materialisti, e fra questi al Feuerbach, di concepire il soggetto e l'oggetto della conoscenza in una posizione astratta, e però falsa. In tale posizione s'avrebbe l'oggetto opposto al soggetto e senza veruna intrinseca relazione con esso, che accidentalmente è incontrato, veduto, conosciuto. Ma questo soggetto senza il suo oggetto, di che è soggetto? E questo oggetto senza il rispettivo soggetto, di che è oggetto? Soggetto e oggetto sono pure due termini correlativi, l'uno dei quali si trae dietro necessariamente l'altro. Non sono quindi reciprocamente indipendenti, anzi l'uno all'altro inscindibilmente legati[24].

La prospettiva "astratta" - in senso hegeliano (il "logo astratto" di Gentile) - di Feuerbach, che pensa soggetto e oggetto come rigidamente separati e, di più, come "cose", come semplici enti dati, viene superata dalla posizione "concreta" di Marx, che individua il movimento dialettico di correlazione indisgiungibile di soggetto e oggetto come parti di una relazione senza la quale ciascuno dei due non potrebbe esistere, se non, appunto, astrattamente, in maniera puramente illusoria. L'azione è, appunto, il *trait d'union* tra le due realtà. Il soggetto e l'oggetto come separati e non reciprocamente mediati esistono solo astrattamente, come momento riflessivo del logo astratto. Come suggerito da Quentin Meillassoux, la soggetto-oggettività idealistica si risolve, allora, nella forma di un "correlazionismo" per cui non è mai possibile accedere al soggetto o all'oggetto astrattamente presi, ma sempre e solo alla loro correlazione, alla relazione che li pone in unità[25].

In questa prima tesi, pertanto, Marx non fa che esplicitare, in forma non pienamente consapevole, il principio cardinale della svolta *transzendentalphilosophisch* della *WL* e della sua reazione al dogmatismo fatalista: l'oggetto, la materia, il reale esistono non nella forma dell'*Objekt,* ossia come oggettività data, bensì in quella del *Gegenstand*, come prodotti dell'azione del soggetto, e dunque come esiti di un agire mai definitivo. Il rapporto soggetto-oggettivo non comporta la passiva *adaequatio* santificante l'esistente (il dogmatico conformarsi del soggetto all'oggetto), bensì la sempre rinnovata azione volta a conformare l'oggetto al soggetto.

La *Subjekt-Objektivität* codificata da Fichte anzitutto in ambito teoretico (il conoscere come azione-in-atto che pone il soggetto e l'oggetto in un'opposizione già da sempre risolta nell'unità soggetto-oggettiva) diventa la chiave per comprendere tanto l'omologia della prassi di Marx, quanto il suo risoluto rifiuto del materialismo feuerbachiano della datità. Come si diceva, è stato Gentile, più di ogni altro, a decifrare l'espressività *toto genere* idealistica dell'ontologia della prassi marxiana, contrapposta radicalmente al materialismo senza

prassi feuerbachiano: per essa - scrive Gentile - "l'oggetto, la intuizione sensibile, la realtà esterna, non è un *dato* ma un *prodotto*"[26], il risultato dell'attività umana determinante. In caso contrario, il soggetto umano, il pensiero, entrando in relazione con l'oggetto si limiterebbe a "una pura visione, anzi a un semplice rispecchiamento, rimanendo in uno stato di schietta passività"[27] al cospetto dell'oggettività data, quale è appunto quello in cui alloggia inerzialmente Feuerbach. Al cospetto di una così evidente ripresa della concezione fichtiana del concetto di prassi, sembra davvero priva di un *ubi consistam* la considerazione di Bloch - finalizzata a mostrare a tutti i costi l'originalità assoluta della riflessione marxiana - secondo cui "i concetti di prassi fino a Marx sono completamente diversi dalla concezione marxiana di teoria-prassi, dalla dottrina dell'unità fra teoria e prassi"[28].

In Fichte, non meno che in Marx, l'intreccio a geometrie variabili tra teoria della conoscenza e teoria della prassi sociopolitica è lampante: il loro coefficiente di unitarietà è dato dall'azione, dal *Setzen*, dall'attività che pone l'oggetto a sé contrapponendolo. Non esistono oggetti dati e a sé stanti, tali da dover essere passivamente registrati, accertati e rispecchiati: l'oggetto è il frutto dell'atto con cui il soggetto lo pone a sé contrapponendolo e la società; proprio come il mondo della produzione e delle leggi economiche, non corrisponde a un *Objekt* dato in via definitiva, esistente in modo autonomo, senza concorso dell'azione umana e tale da dover essere accettato e rispecchiato, essendo, in modo diametralmente opposto, l'esito sempre da capo riprodotto dell'agire umano in società, e coincidendo dunque, di fatto, con il non-Io di Fichte, la serie delle oggettivazioni - mai definitive - che il genere umano pone nel teatro della storia.

La stessa proposizione "Io sono Io" non è da intendere come dichiarazione di staticità e datità del soggetto, ma come libera autoposizione, dunque come attività e movimento. Per pensare l'Io, bisogna pensare l'atto dell'Io che torna su se stesso, e quindi astrarre rigorosamente da tutto ciò che Io non è[29]: analogamente, l'identità dell'umanità con se stessa è

l'esito di un processo mediato dal non-Io e garantito dal libero agire.

La concezione della realtà come azione, come esito dell'incontro sempre reiterato di soggetto e oggetto, comporta la defatalizzazione dell'esistente, la sua riapertura alla prassi umana, il suo rimando alla possibile trasformazione ad opera dell'agire degli uomini o, come si sostiene nelle *TH*, dell'"umanità socializzata", contro il dogmatismo contemplativo di chi si limita a lasciar essere il mondo così com'è: con le parole di Fichte, "quella realtà che tu credevi già aver scorto, un mondo sensibile che esiste indipendentemente da te, di cui temevi di divenire schiavo, è scomparsa per te"[30], si è dissolta rivelandosi per quello che realmente è, un prodotto di cui tu sei l'artefice.

Parafrasando la *SL* jenese, per il punto di vista materialistico a cui l'autore di *Das Wesen des Christentums* resta ancorato il mondo è *dato*, per quello idealistico è *fatto*, essendo il risultato della *mediazione del porre* ad opera del soggetto, tanto in senso gnoseologico (con le parole della *WL* del 1804, "ogni essere presuppone un pensiero o una coscienza dell'essere stesso; di conseguenza, il semplice essere è sempre soltanto una metà di cui l'altra metà è il pensiero di esso"[31]), quanto in senso socio-politico (l'oggettività delle istituzioni è cristallizzazione dell'attività del soggetto, e dunque sempre da capo trasformabile ad opera sua). L'oggetto non si dà mai senza l'attiva mediazione del soggetto *(kein Objekt ohne Subjekt*), il quale, a sua volta, esiste sempre in relazione con l'oggettività su cui esercita la propria attività risultandone, al tempo stesso, condizionato *(kein Subjekt ohne Objekt).* La prassi oggettiva la soggettività e, insieme, permette all'oggettività di agire, a sua volta, sulla soggettività, in un nesso di reciproca mediazione tra l'oggetto e il soggetto; questi ultimi, a loro volta, è bene insistervi, cessano di essere intesi feuerbachianamente come semplici presenze oggettive e prendono a essere concepiti come parti di una relazione in-

scindibile, in forza della quale ciascuno si dà tramite la mediazione dell'altro.

Come si è visto, è la *WL* che mette a tema, ben prima delle marxiane *TH,* un rapporto organico (ontologico-dialettico) tra un soggetto che progetta, agisce e trasforma la totalità delle proprie oggettivazioni e un oggetto che ne viene modificato, in un rifiuto programmatico di assumere il mondo così com'è: "l'io -si sostiene nella *GWL* - pone contro e di fronte un *oggetto (Gegenstand),* dovunque possa porlo nell'infinità, e così facendo pone un'attività esterna a sé e dipendente non dalla sua attività (di porre) bensì piuttosto da un'attività contrapposta alla sua"[32]. In questo breve passaggio dell'opera fichtiana è custodito il senso profondo della prima delle *TH* marxiane, con il già richiamato rigetto, da parte di Marx, della concezione feuerbachiana dell'oggetto come *Objekt* dato a prescindere dalla mediazione soggettiva dell'azione; concezione alla quale il pensatore di Treviri, sulle orme di Fichte, contrappone quella che fa dell'oggettività una posizione dell'Io agente, la cristallizzazione materializzata della prassi soggettiva oggettivata.

La *Subjekt-Objektivität* è garantita dal fatto che il non-Io è prodotto dell'Io, della cui libera prassi è appunto un'oggettivazione concreta sempre di nuovo trasformabile ad opera della *praxis.* Non a caso, Fichte chiama il *Gegenstand* anche *Gegen-Teil* ("contro-parte"), a sottolinearne l'esistenza condizionata dall'Io come inesauribile *Tathandlung* che si autopone contrapponendosi un oggetto e su di esso operando attivamente. Senza l'ostacolo sempre di nuovo posto e superato, non potrebbe per Fichte darsi neppure l'avanzamento dell'Io. Esso coincide appunto con l'inesausta opera di posizione e di toglimento di ostacoli, erramenti e oggettivazioni superando i quali si danno progresso ed emancipazione. Secondo l'ideale della *BM*[33]: "tutto ha il suo punto di partenza nell'agire e nell'agire dell'Io. L'Io è il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni atto, di ogni evento"[34].

In coerenza con il movimento di pensiero che abbiamo individuato come cifra dell'ambivalente rapporto di Marx con l'idealismo, è particolarmente significativo che, in questa prima tesi, il pensatore di Treviri riconosca esplicitamente il merito della prospettiva idealistica (soprattutto fichtiana) nell'aver sviluppato, contro il materialismo dogmatico *à la* Feuerbach, la *tätige Seite,* il "lato attivo", la prassi, concependo l'ente razionale finito come pura attività trasformatrice ("il lato dell'azione - scrive Marx - è stato sviluppato dall'idealismo"), e poi, in modo del tutto contraddittorio, sottoponga a critica una tale posizione per aver declinato la *Tätigkeit* "*solo in modo astratto (nur abstrakt*), poiché naturalmente l'idealismo ignora l'*attività reale, sensibile* (*wirkliche, sinnliche Tätigkeit)* come tale". Resta inspiegato in che senso, per Marx, il *transzendentaler Idealismus* fichtiano ignori l'attività reale e sensibile, essendo esso continuamente rivolto, come abbiamo mostrato, alla trasformazione pratica dei rapporti esistenti in nome di un avvenire diverso e, di più, originandosi nella forma di una "metabolizzazione teoretica" della Rivoluzione francese.

È in forza di questo presupposto - l'aver l'idealismo ignorato l'attività reale, effettiva, sensibile - che Marx aspira a fondere l'elemento della prassi con quello del materialismo, nella forma di una *prassi materialisticamente concepita* come tale da trasformare la "materia", ossia l'effettiva configurazione del mondo esistente[35] (cioè come tale da non agire in modo *nur abstrakt*, solo a livello speculativo). In questa stessa accezione, tuttavia, lo stesso idealismo di Fichte potrebbe essere qualificato con diritto come "materialistico", nella misura in cui il suo raggio d'azione coinvolge il mondo delle determinazioni materiali, il mondo sensibile come quello delle oggettivazioni sociali: agire significa, per Fichte non meno che per Marx, incidere attivamente sulle strutture "materiali", cioè oggettive (nel senso della prassi soggettiva cristallizzata in reali configurazioni oggettive), trasformarle in vista di un loro sempre maggiore accordo con la soggettività agente che si pone come determinante il non-Io[36].

Lo stesso Fichte, del resto, fin dalla *GWL*, ha provato a sciogliere l'aporia di un idealismo che agisce nel mondo materiale parlando, in riferimento alla sua stessa posizione, di "ideal-realismo"[37]: la *WL* - suggerisce il pensatore di Rammenau - è sia *idealista*, sia *realista*, in quanto spiega la realtà in modo idealistico (ogni affermazione sull'essere deve trovare nella coscienza trascendentale la sua condizione di possibilità) e, insieme, fonda la possibilità di un rapporto pratico-trasformativo (antidogmatico) con il reale, facendo di quest'ultimo non un dato, ma il prodotto sempre da capo riprodotto dell'agire umano[38].

Il paradosso in cui si avvolge la riflessione di Marx, come subito diremo, risiede nel fatto che le due istanze della prassi e della trasformazione attiva dei concreti cristalli dell'esistente è già racchiusa nell'idealismo pratico di Fichte; dove per "idealismo", una volta di più, non bisogna intendere - secondo l'equivoco che, come si è visto, accompagna lo stesso Marx lungo il suo *Denkweg* - la rinuncia al confronto con la realtà e l'esodo verso gli astrattismi della teoria, bensì - seguendo Fichte - il primato dell'azione sull'essere, del fare sul fatto, della prassi soggettiva sulla realtà oggettiva. Con le parole del pensatore di Rammenau, "è l'essere che deve essere dedotto dal fare"[39] (*ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten).*

La critica di Marx, pertanto, risulta qui del tutto ingenerosa, quando non ingiustificata, se riferita all'idealismo pratico di Fichte, in cui l'elemento della prassi non solo non è declinato in modo meramente astratto e tale da ignorare l'attività realesensibile, ma diventa il fondamento di un'ontologia della prassi antiadattiva. Quest'ultima, come si è visto, si regge su concrete istanze trasformatrici che mutano l'assetto dell'esistente in vista di una sua conformazione - garantita unicamente dalla *praxis* - con il soggetto agente: Fichte si propone di riscrivere *ab imis fundamentis* la prima *Kritik* kantiana sulla base della seconda, ovvero di rifondare l'impresa filosofica sulla base della ragion pratica, a sua volta determinata come prassi trasformatrice che accorda l'oggetto

con il soggetto facendolo corrispondere ad esso tramite la mediazione dell'azione concreta dei soggetti sociali (e, dunque, anticipando integralmente l'undicesima delle *TH).*

Come precisato dalla *GWL*, "il nostro idealismo non è dogmatico ma *pratico (praktisch*)"[40], nel senso cioè, come si è detto, di un'attiva trasformazione del mondo concepito non già, dogmaticamente, come dato, ma come posto e dunque sempre da capo trasformabile. Ancora nelle crepuscolari pagine della *Staatslehre*, si porrà in relazione l'istanza pratica con la libertà e, insieme, con la storia come teatro delle oggettivazioni di quest'ultima, ossia come concreto luogo di materializzazione degli atti del libero agire degli uomini: "proprio questa è la legge fattuale della libertà, di formare una certa storia"[41], essendo quest'ultima una sequenza di atti liberi che si dispiegano sul piano temporale[42].

In modo per molti versi convergente rispetto alla prospettiva fichtiana dischiusa dalla *WL*, la storia quale viene concepita nelle *TH* assume lo statuto di una sequenza di oggettivazioni umane e di loro superamenti, nel cui ritmo dinamico vengono sviluppandosi i pensieri, i bisogni, le idee e le rappresentazioni: come vedremo, il *lavoro* e la *prassi* costituiscono un'endiadi che permette di comprendere in che senso la realtà non sia mai una "cosa in sé", ma assuma sempre lo statuto di oggettivazione del soggetto sociale, del suo operare trasformativo che modifica la natura con il lavoro e la società con la prassi. L'oggetto non si dà mai in forma "pura", come semplice presenza (τά οντα ώς εσχίν), essendo sempre il risultato dell'azione umana quale si dispiega nel ritmo della storia.

Questo aspetto è stato adombrato da Martin Heidegger, il quale ha decriptato la valenza metaforica del materialismo a cui Marx aderisce e, insieme, il carattere fichtiano di *Gegenstand* e non di *Objekt* dell'oggetto a cui allude: "*l'essenza del materialismo (das Wesen des Materialismus)* non sta nell'affermazione che tutto è *pura materia (nur Stoff),* ma piuttosto *in una determinazione metafisica (in einer metaphysischen Be-*

stimmung) secondo cui tutto l'essente appare *come materiale del lavoro (als das Material der Arbeit)*"[43] e, insieme, della prassi trasformatrice. Materialismo, dunque, una volta di più, non nel senso dogmatico - feuerbachiano - della riduzione del mondo a pura serie di enti sensibili dati, bensì come assunto per cui l'esistente è sempre l'esito della prassi umana che lo pone e lo trasforma, agendovi concretamente.

Questo punto è stato sottolineato anche da Gramsci, l'autore che più ha insistito sulla filosofia della prassi come cifra del pensiero marxiano: "è evidente che per la filosofia della prassi la 'materia' non deve essere intesa né nel senso quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, eccetera, significati da studiare nel loro sviluppo storico) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche"[44]. "Materia", qui, allude infatti, anzitutto, alla concretezza contro l'astrattezza del materialismo feuerbachiano: dove quest'ultimo presuppone il soggetto e l'oggetto come enti separati, il "materialismo" di Marx li unisce nell'azione. Ma, poi, allude anche alla volontà di tradurre la *tätige Seite* nel concreto mondo storico e sociale, trasformandola in azione non semplicemente astratta o ideale (così Marx, come si è detto, fraintende l'idealismo), ma tale da rovesciare i rapporti "materiali".

Del resto, è noto che Marx mai qualificò il proprio pensiero come "materialismo storico" (*historischer Materialismus*), secondo la formula coniata da Engels, preferendo quella di *materialistische Geschichtsauffassung*, "concezione materialistica della storia". Non si tratta di una questione meramente nominale: la formula engelsiana pone l'accento sulla materia, mentre quella marxiana insiste piuttosto sulla storia, pensata materialisticamente, e dunque allude anzitutto alla dimensione di un divenire concepito nella sua concretezza "materiale", ossia come esito della "prassi rovesciante" che si dispiega nel mondo (scontri di classe e rapporti di dominio, rivoluzioni e nessi effettivi sul terreno della società, ecc.).

Il primato della prassi viene, del resto, declinato anche dall'*ontologia della produzione* della *DI*, in cui tuttavia più che sulla *praxis* rivoluzionaria si insiste sulla *Arbeit* come processo di mediazione tra uomo e natura, e più precisamente come antropizzazione della *Natur* come tratto distintivo dell'uomo (secondo un tema certo decisivo nella *Phänomenologie* hegeliana, a cui Marx espressamente si richiama nei *MN*, ma massicciamente presente anche nel *NR* fichtiano).

Il materialismo della datità di Feuerbach "non si accorge di come la realtà sensibile circostante non sia un che di dato in maniera immediata dall'eternità, sempre identico a se stesso"[45], ma sia piuttosto "un esito storico, l'esito dell'operare di tutta quanta una sequenza di generazioni"[46]; con la conseguenza per cui la realtà tutta è il risultato storico del lavoro umano e una natura in sé non esiste in nessun luogo, eccezion fatta, forse, per "qualche isola corallina formatasi in tempi recenti"[47]. Non si dà mai, per il genere umano, una natura non mediata dal lavoro, e dunque, ancora una volta, un oggetto non mediato dal soggetto: secondo quanto chiarito nei *MN*, "anche la natura, astrattamente presa, per sé, fissata nella separazione dall'uomo, *non è per l'uomo un bel nulla (ist für den Menschen nichts)*"[48]. Così nella *DI* in merito a Feuerbach:

> Egli non si accorge di come la realtà sensibile circostante non sia un che di dato in maniera immediata dall'eternità, sempre identico a se stesso, bensì il frutto dell'industria e delle situazioni sociali; e questo esattamente nel senso che è un esito storico, *l'esito dell'operare (Resultat der Tätigkeit)* di tutta quanta una sequenza di generazioni, ognuna delle quali ha fatto leva sulle spalle di quella venuta prima, ne ha perfezionato ulteriormente l' industria e i rapporti e ne ha trasformato la strutturazione* sociale sulla base dei bisogni che, nel frattempo, sono cambiati[49].

Anche in questo caso, ad accomunare Fichte e Marx è l'unità di soggetto e oggetto. In particolare, come mostrato da Gentile, il concetto marxiano di prassi diventa il termine del venire a unità di soggetto e oggetto: Marx sopprime la separazione soggetto-oggetto grazie all'unità del fare, proprio come in Fichte tale separazione è neutralizzata tramite

lo stesso modo di intendere la conoscenza come azione, come atto-in-atto che pone in essere l'Io come conoscente (nella divisione tra pensato e pensante).

La soggetto-oggettività si regge, appunto, sulla *praxis* che pone in relazione dinamica e biunivoca i due termini, i quali esistono sempre e solo nel nesso di reciproca mediazione codificato nella terza tesi, per cui l'oggetto è prodotto dal soggetto, che a sua volta è condizionato dalla "resistenza" dell'oggetto stesso. Con le parole di Gentile:

> Quando si conosce, si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; dunque l'oggetto è un prodotto del soggetto; e poiché soggetto non c'è senza oggetto, bisogna soggiungere che il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo o costruendo se stesso; i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai diversi momenti della progressiva formazione dell'oggetto[50].

In Fichte - è bene insistervi - la *tätige Seite* non è affatto sviluppata in modo *nur abstrakt,* come crede Marx, ma sui due piani reciprocamente innervati del teoretico (il conoscere come *Thun)* e dell'etico-politico (la società come esito mai definitivo del fare umano). Circa il tema della *praxis* in Fichte, paiono condivisibili le considerazioni di Garaudy relative al fatto che il concetto di attività pratica fichtiana oltrepassa la prospettiva kantiana soprattutto in forza della sua concreta insistenza sulla dimensione oggettiva, sociale, politica: "Fichte va al di là di Kant per un ulteriore aspetto: la ragion pratica ha un carattere non solo morale ma anche sociale. L'uomo è destinato a vivere nella società"[51] e a operare in essa, poiché solo nell'ambito sociale egli può corrispondere pienamente a se stesso. La *SL* jenese, come anche le lezioni sul dotto del 1794, sono costellate da inviti ad agire nella *Gemeinschaft* e per essa, rivelando, una volta di più, l'infondatezza dell'accusa marxiana, nella prima delle *TH,* circa l'assenza di attenzione dell'idealismo per l'attività effettiva, sensibile.

Che l'idealismo - così nella prima *TH* - ignori "l'attività reale, sensibile come tale" (*die wirkliche, sinnliche Tätigkeit*

als solche) e conosca l'azione solo nel pensiero, in maniera *abstrakt*, è - *pace* Marx - un'affermazione inconsistente: la si ritrova anche nei *MN,* allorché Marx sostiene che "il solo lavoro che Hegel conosca e riconosca è quello *astratto e spirituale (abstrakt geistige)*"[52], avendo egli scoperto che l'uomo è l'esito dell'agire, di un processo pratico, ma avendo poi pensato tale processo solo astrattamente. Chi, più di Hegel, è consapevole della concretezza materiale del conflitto, degli scontri, dell'"etica sociale" *(Sittlichkeit)* e della storia come "banco del macellaio"? Chi, meglio di Fichte, ha metabolizzato nel proprio pensiero la Rivoluzione francese e messo a tema l'azione concreta del *Gelehrter* in società come uomo destinato a trasformare senza tregua l' esistente? Chi, più di Fichte, ha lottato contro la prosa reificante della moderna alienazione?

L'assunto idealistico del pensare come atto autoponentesi non resta una mera *Erkenntnistheorie* senza conseguenze pratiche: come si è visto, ne discende coerentemente, sul piano etico e politico, lo sforzo titanico dell'opposizione borghese e anticapitalistica alle logiche mercatistiche del *do ut des* della società disgregata e la concezione dell'uomo come soggetto agente, liberamente realizzantesi nelle sue oggettivazioni storiche. Riprendendo la grammatica della prima delle *TH*, l'idealismo è perfettamente consapevole - e la assume, anzi, come proprio nucleo portante - dell'"importanza dell'attività 'rivoluzionaria', dell'attività pratico-critica" *(Bedeutung der "revolutionären ", der "praktisch-kritischen " Tätigkeit).*

Per Fichte non meno che per Marx è l'*essere sociale* il teatro della vicenda del diventar-uomo-dell'uomo, non certo la natura feuerbachiana concepita come un dato naturale-eterno. A riprova del fatto che, in Fichte, l'azione non coincide con la morale kantiana, ma già racchiude la dimensione prassistica che troviamo sviluppata nelle *TH* marxiane, si può ricordare un passaggio nodale della *GWL :* vi si sostiene che la prassi dell *'Ich* "è *attività (Tätigkeit)* non più pura ma oggettiva, che si pone un *oggetto (Gegenstand*), un qualcosa

che sta di fronte"[53], ossia che si materializza nelle oggettivazioni sociali, giuridiche, politiche ed economiche di un "mondo storico" e che deve poi agire per conformarle a sé in misura vieppiù crescente.

Anche in questo caso, allora, Marx pare precipitare nel fraintendimento a cui ormai ci ha abituati, assimilando l'idealismo della prassi fichtiano (il primato della *tätige Seite)* e, insieme, prendendo formalmente le distanze da esso sulla base dell'infondata accusa di "astrattismo". Come la *DI* aspira ad abbandonare la filosofia - identificandola espressamente con l'idealismo - per poi approdare inconsapevolmente a una *philosophische Wissenschaft* di marca fichtiana ed hegeliana, così le *TH* mirano a prendere congedo dall'idealismo - cui viene rimproverata una concezione *nur abstrakt* dell'agire - per poi delineare un'ontologia della *praxis* integralmente fichtiana, che crede di essere approdata al materialismo perché tematizza quell'azione pratica sociale e politica che è già *toto genere* di Fichte.

Se per Marx la *tätige Seite*, l'attività concreta, pratica, effettiva è - come preciserà l'undicesima delle *TH* - quella che "trasforma il mondo", ossia il concreto assetto storico, sociale ed economico, allora una tale attività è già interamente tematizzata dallo stesso Fichte, fin dalle *Revolutionsschriften*, e poi, in modo teoreticamente più raffinato, nella *EE* del 1797, fino a giungere agli scritti più direttamente politici, tutti orbitanti intorno al fuoco prospettico della *Weltveränderung*. Ad esempio, le *Reden* - punto di incontro concreto, occasionato dalle vicende del tempo, tra i princìpi della *WL* e la missione del *Gelehrter* - non sono altro che il tentativo fichtiano di incidere attivamente sul mondo dato, sulla concreta congiuntura storica operando attivamente in essa in modo concreto, "sensibile", "materiale".

È bensì vero che la *tätige Seite* viene sviluppata dall'idealismo fichtiano *anche* in ambito gnoseologico - e dunque, marxianamente, in modo "astratto" - tramite la teoria del conoscere come azione-in-atto, ma poi tale concezione si riverbe-

ra sul modo concreto in cui Fichte concepisce la società e la politica, nonché la *Bestimmung* dell'uomo come ente pratico-attivo, chiamato ad agire nel mondo e a trasformarlo. Si può, dunque, sostenere che la prospettiva di Fichte risulta, in questo, anche più conseguente di quella marxiana, giacché sviluppa il tema dell'azione in maniera integrale, andando a investire anche l'ambito della conoscenza, che resta tendenzialmente ai margini delle analisi marxiane (che addirittura, a tratti, sembrano accettare la teoria del rispecchiamento).

Non deve neppure passare inosservato come questa prima tesi, nella sua definizione della realtà come risultato sempre di nuovo posto della prassi, già racchiuda virtualmente lo sviluppo degli altri plessi teorici che verranno affrontati nelle successive, in particolare il tema dell'"umanità socializzata" (decima tesi) in opposizione all'atomistica delle solitudini in cui si struttura il cosmo a morfologia capitalistica. Infatti, non solo il reale non è un *datum* oggettivo che deve essere rispecchiato, ma l'esito sempre rinnovato della prassi: quest'ultima è, a sua volta, l'elemento che media tra l'individuo e la comunità, tra il singolo soggetto agente e l'unione dei suoi simili, facendo dell'individuo un *individuo sociale e comunitario.* Come già si è visto, si tratta, anche in questo caso, di un elemento squisitamente idealistico.

Come già chiarito nel *NR* fichtiano, se il soggetto è un ente razionale finito che, *frei Intelligenz*, si attribuisce un'attività libera (§ 1) e che agisce oggettivamente sul mondo esterno (§ 2), allora, per attribuirsi la libertà, il soggetto deve anche attribuirla ad altri riconoscendone l'esistenza *(Anerkennung)* e rispondendo al loro invito ad agire *(Aufforderung)',* di conseguenza -prosegue il *NR* (§ 4) - gli enti razionali finiti devono "unirsi gli uni con gli altri in *una comunità (ein gemeines Wesen)*"[54]. In una simile ottica, la realtà è l'esito di una *prassi sociale* che impone di pensare l'individuo come parte di una totalità più grande di lui; egli - come vedremo meglio in seguito - agisce socialmente sul reale e, insieme, ne è influenzato, nella misura in cui crea le oggettivazioni sociali in cui esiste e, insieme, ne è condizionato, non potendo esistere al

di fuori di tali oggettivazioni sociali (secondo la dinamica di duplice determinazione che la *WL* istituisce tra l'Io e il non-Io, in forza della quale l'Io pone il nonio e poi, a sua volta, ne è condizionato). L'Io è già da sempre proiettato in una dimensione intersoggettiva e comunitaria che, garantita dall'azione come fondamento del reale, finisce per essere neutralizzata dalla prosa capitalistica, a cui Feuerbach -come vedremo - conferisce una legittimazione teorica tramite il suo materialismo dogmatico.

Seguendo l'analisi di Gentile, nella misura in cui per Marx, come per Fichte, "la prassi è relazione necessaria di soggetto e oggetto"[55], ne segue che è essa stessa a mediare incessantemente tra l'individuo agente e la società, facendo del primo un soggetto attivo e sociale e della seconda l'esito delle oggettivazioni degli individui agenti. È la prassi stessa a porre in essere l'intersoggettività comunitaria come prerogativa strutturale e originaria dell'essere al mondo dell'uomo, in quanto ogni singolo individuo è un soggetto che agisce nello spazio sociale della comunità come unità degli io empirici. Con le parole di Gentile:

> La prassi è sempre la ragione della realtà concreta; e poiché essa media tra individuo e società, questa e quello sono originari com'essa. L'individuo, soggetto della prassi, fa la società, che reagisce sull'individuo, facendolo sociale. Questa realtà quindi che è l'individuo sociale, al di là del quale la storia non può retrocedere, è il risultato della contraddizione che si risolve, per la legge dialettica della sua natura[56].

Si ha, allora, quella che altrove Gentile chiama la "società trascendentale"[57], ossia la fondazione trascendentale dell'intersoggettività resa possibile dalla *praxis.* A prescindere dal piano empirico della vita concreta degli uomini, nel concetto stesso di Io è già racchiuso quello di Noi, senza il quale non sarebbe possibile né immaginabile: "in fondo all'Io c'è un Noi; che è la comunità a cui egli appartiene, e che è la base della sua spirituale esistenza, e parla per sua bocca, sente col suo cuore, pensa col suo cervello"[58].

La seconda delle *TH* marxiane è coerente con queste premesse antidogmatiche che troviamo già tutte esposte nella *EE* fichtiana[59]:

> La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. E nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isoli dalla pratica è una questione puramente scolastica.

La tesi si presenta come un'ulteriore confutazione della posizione gnoseologica del rispecchiamento, secondo cui la verità corrisponderebbe al corretto accertamento da parte del soggetto conoscente, a sua volta ridotto a inerte "specchio riflettente". Vi è, però, una determinazione aggiuntiva, che completa quanto abbozzato nella prima delle *TH*: la verità non è una questione meramente teorica, giacché non si risolve nel mero rispecchiamento gnoseologico dell'esistente (in questo caso, come si è visto, si ha la cartesiana certezza del soggetto rappresentante); è, al contrario, una questione pratica, legata al movimento di acquisizione di autocoscienza da parte dell'umanità che opera nella storia oggettivandosi e superando sempre di nuovo, tramite la prassi, le proprie oggettivazioni, in modo che esse divengano gradualmente sempre più conformi al soggetto stesso (è, fichtianamente, l'azione libera dell'Io che opera sul non-Io per renderlo conforme a sé).

La verità - si potrebbe dire con la semantica fichtiana -non è determinazione del soggetto da parte dell'oggetto tramite il rispecchiamento gnoseologico (*adaequatio rei et intellectus*), ma, viceversa, determinazione dell'oggetto da parte del soggetto mediante l'azione, secondo un ritmo tale per cui l'Io pone il non-Io per poi agire su di esso, determinandolo e, insieme, venendone determinato. È in questo senso che la verità del pensiero è, per Marx, una *praktische Frage*: per Fichte lo è anche da un diverso punto di vista, quello - a cui più volte si è fatto cenno - per cui il conoscere stesso è azione, atto-in-atto, in quanto tutto ciò che si può pensare presuppone l'atto del pensiero, l'azione del conoscere, senza che

- con buona pace di Marx - questa determinazione vada a neutralizzare l'altra. L'identità di vero e *praktische Frage* equivale, allora, all'assimilazione della verità al *facere* (il *verum ipsum factum* della *Scienza nuova* di Vico), all'azione che modifica l'oggetto portandolo sempre più a corrispondere al soggetto tramite l'azione che si dispiega nel tempo.

Nello stesso orizzonte espressivo, con stigma fichtiano, Marx precisa che "è *nell'attività pratica (in der Praxis)* che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero", secondo il nesso soggetto-oggetto codificato dall'idealismo pratico del filosofo di Rammenau. Dire che la "verità oggettiva" *(gegenständliche Wahrheit)* è una *praktische Frage* equivale a dire - così si potrebbe forse anche tradurre l'espressione *gegenständliche Wahrheit* - che la "verità dell'oggetto" è la prassi, l'azione che lo pone e che sempre da capo lo trasforma.

La verità, di conseguenza, come si è detto, coincide per Marx non meno che per Fichte con la prassi trasformativa volta a far corrispondere l'oggettività alla soggettività, secondo il primato assoluto dell'azione: *verum ipsum factum.* Non quindi una mera questione teoretica (l'esatta riproduzione, sul piano simbolico, di ciò che è), bensì una questione pratica, un agire secondo il sapere o, se si preferisce, un sapere che si fa mondo, permeando le strutture del reale (fichtianamente, l'essere che è dedotto dal fare): la certezza rappresentativa che fa corrispondere a livello teoretico il soggetto all'oggetto cede il passo all'azione incendiaria che porta l'oggetto, a livello pratico, ossia tramite l'agire concreto, alla corrispondenza con il soggetto. La verità è pratica perché l'oggetto è, per sua essenza, prassi cristallizzata, con la conseguenza che il vero non coincide con il rispecchiamento dell'esistente, ma con la realizzazione del vero stesso, con l'azione che conforma *in der Praxis* l'oggetto al soggetto. Con le parole delle lezioni fichtiane del 1794 sul *Gelehrter:*

> Se l'Io deve essere sempre in accordo con sé, allora deve cercare di agire in modo immediato sulle cose stesse da cui dipende la percezione sensoria-

le e la rappresentazione dell'uomo. L'uomo deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io[60].

Una volta di più, per Fichte come per Marx, l'oggetto corrisponde al soggetto non già nel senso che quest'ultimo lo rispecchia fedelmente *sub specie mentis* (come accade con il materialismo dogmatico feuerbachiano, tomba della prassi creatrice), bensì nel senso che lo modifica operativamente fino a farlo corrispondere con la propria razionalità, trasformando il mondo in patria. La corrispondenza - occorre insistervi - è qui intesa nel senso dell'adattamento non già del soggetto all'oggetto, bensì dell'oggetto al soggetto, e dunque come prassi trasformatrice.

Solo nella *praxis*, concepita come attività razionale in cui vengono posti in relazione tensionale e di reciproca mediazione "la realtà e il potere del pensiero", si dissolve ogni conservatorismo antiquario e ogni immobilismo contemplativo e, in modo convergente, si affrontano prassisticamente le contraddizioni che ritmano la storia dei rapporti sociali umani, trasformando l'esistente di cui si è di volta in volta abitatori. Vero - occorre insistervi - non è l' accertamento di ciò che è così come è, ma l'azione che lo porta a corrispondere con il soggetto agente. In questo risiede il carattere pratico e mondano del pensare dell'uomo, la *Diesseitigkeit seines Denkens*, "il carattere terreno del suo pensiero" (traduciamo così, seguendo Gramsci: Mondolfo traduce con "oggettività", Gentile con "positività").

D'altro canto, il predominio della teoria del rispecchiamento e della "teologia gnoseologica" deve essere posto in relazione con l'alienazione di un mondo che riduce ogni realtà a cosa inerte (Fichte) o a merce liberamente circolante sul mercato (Marx), rimuovendo ideologicamente il lato attivo dell'uomo in modo che questi sia inchiodato al ruolo di inerte spettatore dell'oggettività data dell'esistente, lungo il piano inclinato che porta alla condizione, diagnosticata nella *GWL,* per cui la maggior parte degli uomini preferirebbe

ritenersi "un pezzo di lava sulla luna" *(ein Stück Lava im Monde)* piuttosto che un io autonomo, attivo e responsabile.

Si tratta, marxianamente, di un processo di falsa coscienza necessaria, ideologicamente funzionale alle due istanze segretamente complementari della "passivizzazione" del soggetto (in modo che questi non possa acquistare coscienza di sé come soggettività pratica, trasformatrice, liberamente operante sulle proprie oggettivazioni feticisticamente trasformate in cose immutabili) e di "assolutizzazione" feticistica della realtà oggettiva (ipostatizzata in "cosa in sé" sciolta da ogni legame con la soggettività agente).

Sia pure senza il supporto della teoria marxiana dell'ideologia e della deduzione sociale delle categorie dal concreto quadro storico, Fichte, come si è visto, tende a interpretare l'intera modernità come trionfo del dogmatismo, e dunque come egemonia della concezione - dischiusa da Cartesio - dell'io come *res,* come "cosa" inerte. Per questo, nella modernità, a partire dalla svolta cartesiana, la *Grundfrage* filosofica riguarda la conoscenza e non l'azione: la domanda "come posso conoscere la realtà?" prevale - fino a Kant, anche in questo caso compitore e dissolutore della precedente tendenza - su quella, di ordine pratico, "come posso agire nel mondo, trasformandolo?". Ne scaturisce la già richiamata teologia gnoseologica, cifra del pensiero moderno e della sua vocazione a rispecchiare l'essente lasciandolo essere nella sua effettiva configurazione.

L'assolutizzazione moderna (e feuerbachiana) dell'oggetto come "materia data", con annessa teoria gnoseologica del l'intuizione sensibile, corrisponde alla santificazione ideologica della produzione capitalistica oggettiva e realmente data, trasfigurata in *Objekt* che deve semplicemente essere accertato e rispecchiato nella sua datità. La teoria marxiana dell'ideologia, facendo valere una deduzione sociale e storica delle categorie del pensiero, ci permette di intendere questa egemonia come l'espressione sistematica, sul piano simbolico-filosofico, del trionfo della forma merce e del suo codice

di reificazione universale (l'Io stesso diventa una cosa) e di neutralizzazione dell'attività a favore del rispecchiamento santificante. Già qui si intravvede nitidamente il nesso tra la *DI* e le *TH*, su cui torneremo più estesamente.

Come è stato suggerito, "Fichte considera la reificazione della coscienza come il principio di tutti gli errori filosofici; la reificazione è presente in germe nell'assimilazione della coscienza a uno specchio, vale a dire a una cosa che riflette altre cose"[61], in una neutralizzazione completa di ogni istanza pratica. In un rigetto simmetrico tanto del primato gnoseologico (a cui contrappone il primato della ragion pratica), quanto dell'empirismo come suo correlato essenziale (il cui trionfo i *GZ* pongono in relazione con la compiuta peccaminosità del presente), è Fichte stesso a congedarsi dalla concezione tradizionale della coscienza come specchio riflettente, secondo un modello che, a suo giudizio, culmina nel sistema kantiano (apice del dogmatismo e, insieme, premessa del suo rovesciamento):

> "In questa osservazione si trova il principio degli errori di tutti i sistemi filosofici, compreso il kantismo. Considerano l'Io come uno specchio su cui si riflette un'immagine"[62].

Sostenere che la coscienza non è uno specchio (giacché essa costruisce sinteticamente il proprio oggetto, che non esiste senza la mediazione soggettiva del *Setzen)* significa, in pari tempo, rigettare il postulato del rispecchiamento del mondo come *Objekt* (come *factum factum*), sostituendolo con l'istanza prassistica dell'assunzione del reale come *Gegenstand* (come *factum fiens*), come oggetto "costruito" dal soggetto e, dunque, sempre di nuovo trasformabile dalla sua prassi inesauribile.

Per Marx come per Fichte, il genere umano trascendentalmente concepito come un unico *Ich* oggettivantesi nella sua storia esiste nella forma della *freie Tathandlung*, nel porsi come attivamente determinante il mondo oggettivo, in una dialettica temporale di posizione e toglimento delle oggettivazioni, in modo che queste sempre più corrispondano al con-

cetto dell'umanità stessa: con la grammatica fichtiana, l'Io si pone come determinante il non-Io. Ancora una volta, non rispecchiamento santificante dell'oggetto, bensì sua libera trasformazione mediata dalla *praxis.* All'egemonia dell'oggetto passivamente rispecchiato risponde il titanismo prassistico fichtiano, che dell'oggetto fa il prodotto sempre di nuovo posto dall'attività del soggetto.

Il fatto che Marx, rovesciando la teoria corrispondentista dell'*adaequatio,* faccia esplicito riferimento alla "realtà", al "potere" e al "carattere immanente del pensiero" che vengono dimostrati dall'uomo attraverso la prassi, rivela come il pensatore di Treviri attribuisca all'analisi teoretica un carattere attivo pari all'agire pratico, a patto, naturalmente, che tale analisi non precipiti in speculazioni astratte (gli "spettri della filosofia" presi di mira nella *DI*), ma resti saldamente legata alla dimensione storica concreta, al piano dell'essere sociale. La conoscenza stessa si configura, pertanto, come un'attività umanosensibile, che pensa la società e progetta l'azione, secondo un nesso simbiotico tra teoria e prassi. L'azione, senza il pensiero, è cieca; il pensiero, senza l'azione, è vuoto. Fichte, dal canto suo, risolve questa compenetrazione di pensiero e azione concependo il pensiero stesso come azione, come attiva produzione, come porre il soggetto e l'oggetto nell'unità soggetto-oggettiva.

La contrapposizione radicale tra azione e pensiero è essa stessa una manifestazione della moderna alienazione e del suo spirito scompositivo, versione intellettuale della divisione del lavoro: il pensiero è già azione (atto del conoscere che pone soggetto e oggetto, pensante e pensato nell'opposizione già da sempre risolta nell'unità del pensare in atto), e l'azione è già pensiero (trasformazione razionale dell'esistente, incidenza progettuale sulla realtà).

In coerenza con il paradigma idealistico dell'unità di categorie dell'essere e del pensiero, già nei *MN* Marx aveva sostenuto che "pensare ed essere sono *differenti*, ma nel contempo *uniti*"[63] *(Denken und Sein sind also zwar unterschieden,*

aber zugleich in Einheit miteinander), poiché si dà piena corrispondenza tra l'ordine delle cose e l'ordine dei pensieri (spinozianamente, *ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*[64]), essendo il pensiero il luogo dell'acquisizione dell'autocoscienza del genere umano nella sua avventura storica e, insieme, avendo esso stesso una portata pratica, attiva, trasformatrice.

4.2 La prassi come fondamento della soggetto-oggettività

> L'uomo non ha guanciale su cui posare il capo. Eterno insonne, sublime artiere, lavora senza posa, per costruire il mondo, e per costruire nel mondo se stesso.
>
> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*

> Non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire.
>
> J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*

L'ottava delle *TH* può fecondamente essere letta in parallelo con la seconda, di cui riprende e conferma i temi portanti (la prassi come luogo della verità, e, più precisamente, dell'oggettivazione della soggettività):

> *Tutta la vita sociale è essenzialmente pratica (alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch).* Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella attività pratica umana e nella comprensione di questa attività pratica.

La *praxis* permette di rendere conto del teoretico, e non viceversa, secondo un tema già sviluppato da Fichte, il quale aveva risolto il problema della "cosa in sé", in antitesi so-

prattutto con Reinhold, dal punto di vista della *praticità della ragione*[65]: è solo come *praktische Vernunft* che la ragione può manifestarsi in maniera unitaria, mantenendosi armonicamente determinata sui due piani del pratico e del teoretico, senza sacrificare l'uno sull'altare dell'altro (è questo il nucleo della *WLNM).* L'agire è alla base tanto della sfera pratica, quanto di quella teoretica (la quale presuppone sempre l'atto di coscienza, il conoscere come azione ponente soggetto e oggetto in unità).

Il problema gnoseologico viene da Fichte sempre declinato in modo funzionale alla prassi sgorgante da quella che, nella lettera del 1790 a Weißhuhn, il filosofo di Rammenau chiama espressamente *absolute Freiheit*[66]: l'abbandono del *Ding an sich*, come si è visto, è esso stesso funzionale alla fondazione di una prassi *ab-soluta*, liberamente determinante l'ordine dell'esistente. Sicché è solo dalla prospettiva della ragion pratica che trovano soluzione anche i dilemmi teoretici (non a caso, a partire dalla *WLNM* tende a sparire la stessa distinzione tra i due ambiti, quale era stata codificata nella *GWL).*

Se invece, come accade con Feuerbach, si resta prigionieri del materialismo dogmatico, allora l'equilibrio è infranto e il pratico si dissolve al cospetto dell'assolutizzazione del teoretico ("egli - così nella prima delle *TH* - considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico"), nella forma dell'egemonia gnoseologica del rispecchiamento e della sua assunzione - niente affatto innocente - che il mondo non debba essere trasformato, ma semplicemente conosciuto, raddoppiato simbolicamente *sub specie mentis.* Se "tutta la vita sociale è essenzialmente pratica", ciò dipende essenzialmente dal fatto che i problemi che l'umanità si pone nel corso della sua evoluzione storica sorgono nel concreto processo pratico con cui essa fa la sua storia e, di conseguenza, devono in esso venire risolti.

L'ottava tesi, pertanto, risolve le relazioni sociali nella pratica, ossia nel concreto modo in cui gli uomini agiscono nel

mondo, trasformandolo, creandolo e riproducendolo: e sostenere che tutte le relazioni sociali si risolvono nella pratica non significa forse negare, ancora una volta, che le strutture economiche, giuridiche e politiche esistano come un *Objekt* per affermare, contrastivamente, che si danno sempre e solo come *Gegenstände*, come risultati della prassi concreta dell'azione sociale? Tutti i problemi teorici possono essere risolti *in der menschlichen Praxis*, perché sorgono nel ritmo con cui gli uomini fanno la loro storia e sono, dunque, essi stessi il frutto dell'agire umano, che li crea e li risolve. Gramsci ha sottolineato nel modo più efficace questo nodo teorico, definendo - in riferimento a Machiavelli[67] - la filosofia della *praxis* come "una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare 'filosofia della *praxis*' o 'neoumanesimo' in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo, che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà"[68], elaborando anche il proprio pensiero, le proprie idee, le proprie visioni del mondo.

La teoria codifica, incorpora e risolve teoricamente i problemi della prassi, e non può dunque sussistere - secondo quanto sottolineato dalla seconda delle *TH* - come *von der Praxis isoliert.* Con la *Scienza nuova* di Vico, *verum et factum convertuntur*: la verità è pratica, il divenir-uomo-dell'-uomo si costruisce nella dinamica storica e sociale, ossia nel processo temporalmente mediato di interazione (identità e opposizione) tra soggetto e oggetto; processo in cui non soltanto l'uomo trasforma le condizioni oggettive, ma anche queste ultime, di rimando, trasformano l'uomo. La teoria come semplice riflesso della realtà non esiste (è una *scholastische Frage*, secondo il suggerimento della seconda tesi), giacché essa è sempre parte della prassi e del movimento con cui l'umanità fa la sua storia: la teoria incorpora la prassi e, insieme, la orienta, dando luogo alla duplice figura dell *'azione pensante* e del *pensiero agente.*

Teoria e prassi non sono momenti distinti e reciprocamente non mediati, perché - per Marx non meno che per Fichte - la prassi è la verità della conoscenza, nel già richiamato senso per cui le questioni teoriche nascono e si risolvono nella prassi (con il lessico fichtiano, la *praktische Vernunft* è la chiave della *reine Vernunft).* Scrive Gentile:

> Così, all'astratto subentra il concreto. All'oggetto, prodotto dall'attività umana, fantasticato indipendente dall'uomo, viene sostituito l'oggetto legato intrinsecamente all'umana attività, che si viene sviluppando in un processo parallelo al processo del suo sviluppo. S'inizia il vero realismo. - E in questo realismo sono per sempre negate le questioni scolastiche, che si aggiravano sulla relazione degli astratti come tali. In che modo, si chiedeva prima, l'oggetto perviene al soggetto o viceversa? In che modo si può spiegare l'oggettività, la realtà del conoscere? E così chiedendo, naturalmente, si voleva ricavare un rapporto (reale) dalla natura astratta dei due termini. Ora, è chiaro che quando questi due termini si concepiscono nella condizione lor propria, concreta, del mutuo rapporto di causa ed effetto, di attività e prodotto, onde s'è visto che sono avvinti l'uno all'altro, quelle domande non hanno più ragion d'essere. Il pensiero è reale, perché è e in quanto pone l'oggetto[69].

E questo, del resto, lo stesso orizzonte espressivo della quinta tesi, che riprende quanto già sostenuto nella prima e nella seconda, e lo compendia in forma icastica, ponendo l' accento sullo iato tra il materialismo dogmatico che rispecchia resistente e l'attività pratica che lo trasforma: "Feuerbach, non contento del pensiero astratto, fa appello all'intuizione sensibile; ma egli non concepisce il sensibile come attività pratica, come attività sensibile umana".

La volontà feuerbachiana di sottrarsi alla presa del "pensiero astratto" *(abstraktes Denken)* resta del tutto illusoria, giacché il materialismo dell'"intuizione sensibile" *(sinnliche Anschauung)* da Feuerbach assunto come antidoto contro l'*abstraktes Denken* risulta disancorato da quella "attività pratica, come attività sensibile umana" *(praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit)* che è la sola garanzia per una concretezza intesa come dinamica di attiva trasformazione pratica dell'esistente. Per Feuerbach, solo nel pensiero l'uomo è attivo: nel mondo sensibile egli è un mero ricettacolo di determinazioni oggettive che ne plasmano la soggettività.

La volontà feuerbachiana di tornare al mondo reale viene disattesa, una volta di più, dal fatto che egli concepisce astrattamente il reale, come pura oggettività data, non come attività pratica che pone in correlazione dinamica il soggetto e l'oggetto, il genere umano e le sue materializzazioni storiche. In altri termini, il pensatore di *Das Wesen des Christentums* non è "contento del pensiero astratto", a cui vorrebbe contrapporre la riscoperta della concretezza materiale: ma questa sua aspirazione resta incompiuta perché egli finisce per pensare astrattamente il concreto, concependo l'oggetto non come risultato storico della prassi sociale umana oggettivata, bensì - nella misura in cui "fa appello all'intuizione sensibile" *(will die Anschauung)* - come dato naturale, né storico, né sociale, né pratico.

La volontà feuerbachiana di tornare alla materia, alla realtà e alla concretezza non può, allora, che realizzarsi nella forma di un ritorno, *toto genere* idealistico, alla concretezza storica e sociale: vale a dire al nesso di identità e opposizione di soggetto e oggetto mediato dalla prassi che si dispiega temporalmente, alla concezione dell'oggetto come *Gegenstand* prodotto storicamente dall'attività umana sociale e non come *Objekt* già da sempre dato astrattamente rispetto ai legami sociali e alle determinazioni storiche (prima tesi), all'"attività sensibile umana" (quinta tesi) che si determina determinando l'oggetto, all'"insieme dei rapporti sociali" (sesta tesi), al mondo oggettivo come *ein gesellschaftliches Produkt* (settima tesi), all'"umanità socializzata" (decima tesi) contrapposta all'atomistica delle solitudini, alla *Weltveränderung* che conforma l'oggetto al soggetto in antitesi con l'*adaequatio* che adatta il soggetto all'oggetto (undicesima tesi).

In opposizione con l'intuizionismo sensibile di Feuerbach e con l'astrattezza a cui resta, *volens nolens*, legato, per Marx l'"ente generico" (*Gattungswesen*) dei *MN*, ossia l'ente razionale finito che è parte del genere umano, non si limita a contemplare le cose che gli stanno intorno e a riflettere in termini astratti e speculativi su di esse, bensì agisce, le trasforma, le accorda con la propria soggettività: e, per questa

via, muove ed elabora anche il proprio pensiero, secondo un ritmo di reciproca influenza per cui l'Io agisce sul non-Io e, insieme, ne viene costantemente influenzato. È in questo senso che, come ha precisato la seconda delle *TH,* "tutta la vita sociale è essenzialmente pratica".

La convinzione di Gramsci, secondo cui l'idea marxiana dell'"attività sensibile umana" - cardine del concetto di *praxis* -supererebbe tanto l'idealismo (con il suo ideale dell'azione astratta), quanto il materialismo (come mero rispecchiamento dell'oggettività "materialmente" esistente) e, insieme, li dialettizzerebbe in una visione unitaria, trascura il fatto che una simile prospettiva è già ampiamente sviluppata dall'idealismo fichtiano; nel quale, accanto alla teoria del conoscere come azione, si trova anche - come si è già più volte ricordato - l'idea della prassi umana in società o, se si vuole mantenere la grammatica marxiana, della *praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit.*

Limitare la concezione fichtiana dell'azione al puro ambito "astratto" della teoria gnoseologica equivale a rimuovere completamente, o a considerare apocrifi, il *NR* e la *SL,* le *Reden* e la *Staatslehre*: di più, equivale a omettere la genesi effettiva della teoria fichtiana dell'azione come trasposizione della Rivoluzione francese sul piano ontologico e gnoseologico. Non è forse vero che, già nella *GWL*, ma poi in modo ancora più chiaro e teoreticamente fondato nella *WLNM*, teoretico e pratico sono ugualmente centrati sul fare, sull'azione, e dunque sulla libertà attiva in grado di operare nel mondo concretamente pensando e concretamente agendo? La *BG* non codifica forse la *menschliche sinnliche Tätigkeit* che Marx crede essere prerogativa esclusiva del materialismo?

La terza tesi pone ulteriormente l'accento sulla determinazione biunivoca tra soggetto e oggetto, insistendo sull'istanza pratico-trasformativa e prendendo posizione contro la riduzione materialistica dell'uomo a mero prodotto dell'ambiente circostante, ossia delle condizioni realmente esistenti nel mondo oggettivo:

La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Roberto Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come prassi rovesciante.

Le teorie materialistiche tradizionali, di cui sono alfieri sia Feuerbach sia Owen (e di cui la stessa *Sacra famiglia* aveva tessuto le lodi[70]), insistono unilateralmente sull'incidenza che l'ambiente esterno (il mondo oggettivo in cui ciascun soggetto pensa e agisce) esercita sull'uomo. Pertanto, trascurano completamente, ancora una volta, la *tätige Seite* e, in particolare, il fatto che la relazione tra mondo oggettivo e mondo soggettivo deve piuttosto essere concepita in maniera biunivoca: per un verso, il mondo oggettivo incide sulla formazione del pensiero, della cultura e dell'attività degli uomini che lo abitano (la concezione materialistica della storia codificata nella *DI* si regge, appunto, sulla deduzione delle categorie del pensiero dai concreti quadri storici e sociali in cui gli uomini sono situati); per un altro verso, però, il mondo oggettivo esiste perché liberamente posto in essere dal soggetto stesso, che può sempre da capo trasformarlo praticamente (la storia e la società essendo il prodotto dell'agire del genere umano, dell'Io determinante il non-Io).

La teoria materialistica che fa dell'uomo un prodotto delle circostanze e, più precisamente, dell'oggettività materialmente esistente si rivela il completamento ideologico del cosmo a struttura capitalistica, in cui la forma merce tende a saturare ogni spazio reale e simbolico, plasmando integralmente l'uomo e ridefinendone l'identità in funzione dell'illimitato movimento della valorizzazione del valore. Il materialismo, insieme con l'empirismo e con il relativismo scettico, si riconferma la filosofia più affine alla produzione capitalistica.

E esattamente in questo senso che il dogmatismo materialistico feuerbachiano "dimentica che sono proprio gli uomi-

ni che modificano l'ambiente" *(vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden),* muovendosi in esso non come inerti conoscitori, ma come soggetti pratici e attivi, che vengono influenzati dal mondo oggettivo e, insieme, lo modificano attivamente, in una trama di continui rimandi tra l' oggettività e la soggettività; trama in forza della quale occorre, una volta di più, mettere in discussione la separazione netta tra soggetto e oggetto a cui resta vincolata l'elaborazione feuerbachiana sia sul piano teoretico, sia su quello pratico (concependo l'uomo come del tutto determinato dall'ambiente circostante, sia naturale sia sociale).

L'"ambiente" *(Umstand)* a cui qui allude Marx deve chiaramente essere inteso nel senso dell'*essere sociale* più che in quello dell' *essere naturale:* non alberi e montagne, ma istituzioni e norme, rapporti economici e ordine sociale, condizioni materiali della produzione e della relazione sociale sono oggettivazioni non-oggettive perché liberamente poste in essere dal soggetto (il *Gegenstand* pensato in modo *subjektiv*, come recita la prima tesi). Una volta che siano state poste, esse condizionano la formazione del soggetto, il quale può tuttavia agire attivamente su di esse trasformandole in modo rivoluzionario: "*la coincidenza nel variare dell 'ambiente e dell 'attività umana (das Zusammenfallen des Ânderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit)* può solo essere concepita e compresa razionalmente come *prassi rovesciante (umwälzende Praxis)".*

È un altro modo di dire, con Fichte, che la coincidenza della soggettività e della oggettività può solo essere concepita nel senso di una trasformazione pratica che muta l'oggettività in forme sempre più conformi alla soggettività (così si capisce, una volta di più, in che senso la verità sia una *praktische Frage).* Ed è, insieme, un altro modo per dire che l'oggetto non può più essere considerato feuerbachianamente come *Objekt*, come cosa immobile, rigida e feticizzata: al contrario, lo si deve concepire come *Gegenstand,* come oggettivazione storicamente determinata dell'attività pratica dell'uomo in quanto soggetto il cui essere-al-mondo si dà in

forma attiva, come processo di oggettivazione di sé nella storia, da cui si sviluppano il suo pensiero, i suoi bisogni, le sue idee e rappresentazioni. Ancora una volta, nella prospettiva marxiana - erede della svolta anticartesiana inaugurata da Fichte -, l'uomo è un *ente attivo (è* in quanto *agisce*), che non si limita a una passiva percezione dell'oggettività materiale del mondo (l'"intuizione sensibile" feuerbachiana), ma che è saldamente inserito in un processo storico di conoscenza della realtà in cui è proiettato e di sua attiva trasformazione mediata dalla prassi.

Come si è più volte evidenziato, il tema della reciproca mediazione tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva era già stato ampiamente codificato da Fichte, il quale non l'aveva sviluppato meramente sul piano soggettivo, secondo l'accusa - a tratti ingenerosa - della *Differenzschrift* hegeliana. Se è vero che l'Io interviene sul non-Io (trasformandolo), è anche vero - e ampia parte della *GWL* è dedicata a questo tema - che il non-Io opera sull'Io formandolo e incidendo sulla sua maturazione. L'Io pone il non-Io e quest'ultimo, una volta posto, esercita una sua azione, un "urto" (*Anstoss*), sull'Io, il quale è chiamato ad agire attivamente trasformando l'Io e vincendo la "resistenza" *(Widerstand)* che esso gli oppone. Il terzo principio della *GWL* codifica nel modo più chiaro il rapporto di limitazione reciproca tra Io e non-Io, tra soggetto agente e mondo oggettivo considerati nel loro nesso di *Wechselbestimmung:*

> Nell'io dev'esserci *un'attività* (*Tätigkeit*) che determina una passività nel non-io ed è da questa stessa determinata, e, viceversa, dev'esserci un'attività del non-io che determina una passività nell'io ed è da questa determinata [...]. Il concetto di *determinazione reciproca* (*Wechselbestimmung*) è applicabile a quest'attività e passività[71].

La reciproca determinazione di Io e non-Io, in forza della quale l'Io agisce liberamente nel mondo e, insieme, è condizionato dalle determinazioni del non-Io, è pur sempre una *Wechselbestimmung* originariamente determinata dal soggetto che l'ha posta tramite la sua attività indipendente.

Di conseguenza, essa non comporta mai la trasformazione dell'Io in semplice determinazione da parte del non-Io (secondo la prospettiva dogmatica), né l'assunzione dello stato di cose come definitivo: "l'attività indipendente viene determinata da un reciproco agire e patire (l'agire e patire che si determinano l'un l'altro tramite reciproca determinazione); e, inversamente, un reciproco agire e patire viene determinato dall'attività indipendente"[72].

Ancora una volta, non è semplicemente il non-Io ad agire sull'Io, determinandolo, come pensa il materialismo dogmatico figlio della scissione capitalistica. Accanto a questa dimensione, che pure non è irrilevante (siamo continuamente influenzati, nel nostro pensiero come nel nostro agire, dalle condizioni storiche e sociali in cui siamo situati), l'idealismo della soggetto-oggettività sottolinea anche l'altra determinazione: quella per cui il non-Io è determinato dall'Io, nel duplice senso per cui il non-Io esiste come oggettivazione dell'Io stesso (come esito della sua libera posizione nella storia) e per cui il non-Io non può legittimamente accampare alcuna pretesa di definitività, essendo un prodotto sempre trasformabile dall'azione dell'Io che l'ha posto.

Marx tematizzerà successivamente la concezione del nesso biunivoco tra Io e non-Io, sostenendo che "gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno *in modo arbitrario (aus freien Stücken*), in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente dinanzi a sé, determinati dai fatti e dalla tradizione"[73], ossia agiscono (praticamente) sull'ambiente, il quale, a sua volta, incide sulla loro formazione. Una volta posto in essere dal soggetto, l'oggetto esercita, di rimando, una sua influenza sul soggetto agente nell'oggettività da lui stesso posta.

La marxiana concezione materialistica della storia si regge, appunto, su questa duplice determinazione. Per un verso, essa aspira a dedurre le produzioni simboliche a partire dal concreto quadro storico in cui sono venute maturando (concependole, di conseguenza, come una modalità fondamentale

in cui gli uomini prendono coscienza dell'oggettività in cui vivono e pensano, venendone condizionati); e, per un altro verso, essa tematizza l'istanza pratico-trasformativa come molla dell'avanzamento storico, individuando nell'agire con cui si cambia prassisticamente il proprio mondo storico (il non-Io determinato dall'Io) l'antidoto contro l'ideologia dei santificatoti dell'esistente. Il concetto di "modo di produzione" - sicuramente uno dei contributi più innovativi della riflessione marxiana - può plausibilmente essere considerato come una maniera originale di declinare la relazione tra Io e non-Io codificata da Fichte, arricchendola di una teoria dell'ideologia e di una deduzione sociale delle categorie del pensiero che nel filosofo di Rammenau, come anche in Hegel, mancano.

Ancora una volta, in Marx come in Fichte, idealismo e realismo convivono in modo solo apparentemente contraddittorio: l'idealismo della prassi (il prassismo trascendentale) implica la libera trasformazione dell'esistente, a sua volta inteso come forza "reale" che ostacola e condiziona l'azione dell'Io. Si ha *realismo*, nel senso che il reale è concepito come un'esistenza oggettiva che limita, ostacola, frena e condiziona l'Io; si ha *idealismo*, nel senso che. il reale è concepito non come un *datum* intrasformabile e solo rispecchiabile *sub specie mentis*, bensì come il prodotto di una libera posizione dell'Io stesso, ossia come il risultato materializzato dell'attività dell'Io (e, dunque, come sempre trasformabile da parte di quella, contro ogni prosa della definitività).

In quanto prassi oggettivata o, se si preferisce, in quanto azione considerata non come atto-in-atto, bensì come risultato, il mondo oggettivo condiziona l'agire degli uomini e, insieme, ne è condizionato, senza mai potersi presentare come definitivo. La storia non è altro, allora, che il teatro temporale in cui viene prendendo forma questo grandioso processo con cui l'umanità si oggettiva e, insieme, è condizionata, nella sua evoluzione, dalle proprie oggettivazioni, intese come altrettanti momenti provvisori - e, dunque, sempre trasformabili - del proprio "romanzo di formazione": con le pa-

role della *DI,* "le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze"[74] *(die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen).* Già nei *MN* si sosteneva che "come la società produce l'uomo come uomo, così la società è prodotta dall'uomo"[75]. Per questo, in Marx come in Fichte, la politica e, più in generale, l'agire storico si configurano come tensione tra l'impulso alla *Weltveränderung* e il riconoscimento realistico degli effettivi ostacoli che rendono ardua tale operazione.

Come si diceva, questo nesso biunivoco tra realtà e Io è ampiamente codificato dallo stesso ideal-realismo di Fichte; e questo secondo una relazione a geometrie variabili tale per cui, in ogni caso, l'influenza dell'oggettività sulla soggettività non può mai neutralizzarne la libertà pratica:

> L'Io non può porsi altrimenti che determinato dal non-Io (senza oggetto, non v'è soggetto). In questo riguardo, esso si pone come determinato. In pari tempo si pone anche come determinante: infatti, quel che v'è di limitante nel non-io è il suo proprio prodotto (senza soggetto non v'è oggetto)[76].

Affermazioni analoghe ricorrono in più luoghi dell'opera fichtiana e contribuiscono, per un verso, a suffragare la tesi dell'intimo nesso che lega l'ontologia della prassi di Marx a quella di Fichte, e, per un altro verso, a destrutturare il pregiudizio secondo cui quello di Fichte sarebbe un soggettivismo "prossimo alla pazzia"[77], del tutto insensibile alle determinazioni oggettive: "l'Io - scrive Fichte - è dipendente quanto alla sua esistenza; ma è del tutto indipendente nelle determinazioni di questa sua esistenza"[78].

E ancora: "tutto dipende dall'Io, in riguardo alla sua idealità, ma, in riguardo alla realtà, l'Io stesso è dipendente"[79], poiché su di lui (sulla sua genesi, sulla sua attività, sulla sua rappresentazione del mondo) incide in modo niente affatto trascurabile il non-Io come mondo oggettivamente dato in cui l'Io matura, si muove e opera. Una volta prodotto dall'azione dell'Io, il non-Io esercita, infatti, su di esso una "resistenza", condizionandolo a livello sia simbolico, sia rea-

le. Ed è appunto nel ritmo di questa dinamica di libera posizione di sé, di libera oggettivazione, di condizionamento ad opera delle proprie oggettivazioni e di sempre rinnovata trasformazione di queste ultime mediante la prassi che si svolge la storia del genere umano come processo di realizzazione delle sue potenzialità ontologiche. Secondo quanto chiarito nella *GWL*, l'Io è unità di attività e passività, posizione ed esito della medesima, giacché "si libra" *(schwebt)* tra queste sue due dimensioni.

Del resto, come Fichte chiarisce nel *NR* del 1796-97, è prerogativa del punto di vista trascendentale la visione sinottica delle due istanze del "determinare" e dell'"essere-determinato" come essenziali all'Io ("la coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana" evocata nella terza delle *TH*): "cogliere se stessi in questa identità dell'agire e dell'essere-agito, non nell'agire né nell'essere-agito, ma nell'identità di entrambi, e coglierli per così dire sul fatto, significa comprendere l'Io puro ed impadronirsi del punto di vista di ogni filosofia trascendentale"[80], ossia del solo pensiero in grado di mantenere in equilibrio virtuoso i due poli del soggetto e dell'oggetto, facendo salva la libertà dell'agire e, insieme, ancorandola alla concretezza di un'azione storicamente determinata, proiettata nelle effettive vicende di questo mondo.

Ma non è questa, di fatto, anche la posizione marxiana, con la sua insistenza sulle due istanze reciprocamente innervate dell'azione che l'uomo esercita sul mondo e dell'incidenza che, a loro volta, le condizioni oggettive (della produzione, dell'esistenza, ecc.) producono sull'uomo stesso? Non è forse vero che la dinamica dialettica che ritma la relazione tra Io e non-Io dal punto di vista della *WL* corrisponde, in maniera niente affatto vaga, al modo in cui Marx intende il "modo di produzione"? Concepire l'Io come assolutamente determinante il non-Io, senza ammettere, in pari tempo, la determinazione che, di rimando, quest'ultimo esercita sull'Io stesso (senza, tuttavia, mai neutralizzarne la forza attiva, la *Tätigkeit*), equivale a riprecipitare nell'astrattismo utopico di

chi ignora ogni rapporto con il mondo; e, in modo opposto e segretamente complementare, riconoscere l'assolutezza del non-Io come determinante in modo integrale l'Io, secondo il canone del materialismo *à la* Feuerbach, significa fare dell'Io un semplice prodotto passivo delle situazioni, un semplice oggetto tra gli oggetti, secondo la logica della reificazione.

Parafrasando con la grammatica fichtiana il passaggio marxiano prima richiamato, l'Io agisce liberamente nel mondo, ma lo fa in condizioni oggettive che trova di volta in volta poste: non già nel senso che esistano autonomamente, bensì nel senso che sono cristallizzazioni della stessa prassi materializzata dell'Io con cui l'Io stesso deve rapportarsi (e senza le quali, del resto, non potrebbe neppure esercitare l'azione che egli stesso è). Con le già citate parole di Fichte, per l'Io "quel che v'è di limitante nel non-io è il suo proprio prodotto". Con la grammatica della terza delle *TH*, "sono proprio gli uomini che modificano le circostanze" (*die Umstände von den Menschen verändert werden)* che di volta in volta li condizionano. Per esercitare l'azione che strutturalmente è in quanto ente attivo, l'uomo è chiamato ad agire sempre di nuovo nel mondo oggettivo che egli stesso ha prodotto e che, una volta posto in essere, esercita di rimando una sua incidenza.

E lo stesso terzo principio della *GWL* a codificare la *limitazione reciproca* tra Io e non-Io, tra soggetto e mondo: l'oggetto posto in essere dal soggetto va poi a incidere su quest'ultimo, condizionandolo; tesi, questa, che a rigore permette di sviluppare tanto la teoria marxiana dei "modi di produzione", quanto quella della *umwälzende Praxis* come superamento delle condizioni oggettivamente esistenti e, insieme, poste dalla prassi umana. Si ha, in questo modo, già in Fichte, la virtuale fondazione di una concezione della storia incentrata sulla libertà dell'azione umana "situazionalmente" considerata, intesa come dispiegantesi in condizioni materiali da cui non si può prescindere (giacché condizionano, in certa misura, l'azione e il pensiero) e che, tuttavia, non possono essere dogmaticamente assunte come insuperabili.

Con le parole di Fichte, risalenti al 1813, "chi teme la necessità naturale, teme la sua propria ombra", giacché essa "non ha in sé alcun principio peculiare, ma è solo l'apparente e diminuito riverbero della libertà"[81]. La libertà dell'Io agente risulta, in questo senso, per paradossale che possa sembrare, condizionata e, insieme, assoluta: *condizionata*, in quanto dispiegantesi in situazioni oggettive che esercitano una loro resistenza all'agire dell'Io; *assoluta*, perché il fatto che sia condizionato dal non-Io non toglie che l'Io resti assolutamente libero di trasformare il non-Io, razionalizzandolo in vista di una sua sempre più marcata (e mai definitivamente compiuta) identificazione con l'Io stesso.

Commentando questa quarta tesi, Gentile, per un verso, ritiene di individuarne il nucleo nel nesso biunivoco tra il soggetto che sempre opera *nella* e *sulla* società e l'oggetto (la società stessa) che, a sua volta, esercita la sua azione sugli uomini che la abitano ("l'oggetto legato intrinsecamente all'umana attività, che si viene sviluppando in un processo parallelo al processo del suo sviluppo"[82]); e, per un altro verso, insiste su come una simile concezione si regga sulla volontà di sottrarre il mondo sociale a ogni possibile fatalismo *à la* Feuerbach: "la società, che è un tutto organico, è insieme causa ed effetto delle sue condizioni; e bisogna ricercare nel seno stesso della società la ragione d'ogni suo mutamento"[83]. In questo modo, Marx -secondo Gentile - fonda un *umanesimo della prassi* (un "umanesimo assoluto della storia"[84], dirà Gramsci) tale per cui la società, che pure incide sulla formazione dell'uomo, dipende in ultima istanza dalla sua attività pratica: "se le circostanze - scrive Gentile - formano l'uomo, e sono esse stesse formate dall'uomo, è sempre l'uomo che opera determinando circostanze, che poi reagiscono su di lui"[85].

Di conseguenza, il primato è inequivocabilmente assegnato alla libera prassi umana, senza tuttavia disconoscere - come anche accade in Fichte - il ruolo, in qualche misura, attivo dell'oggetto posto dal soggetto e da questo sempre da ca-

po trasformato. E per questa ragione che, per inciso, Gentile traduce in modo erroneo l'espressione *umwälzende Praxis* con "prassi che si rovescia" (stessa traduzione si troverà in Gramsci), nell'idea che in Marx la prassi crei e ricrei la società e che quest'ultima, di riflesso, tomi ad agire sull'uomo condizionandone lo sviluppo (e, dunque, determinando un "rovesciarsi" della prassi sul suo stesso soggetto)[86]. Traduzione erronea, certo, ma che ha il merito di mettere a fuoco un concetto decisivo, quello della duplice determinazione dell'Io che pone il non-Io e che poi ne viene condizionato, senza che tale condizionamento si capovolga in una neutralizzazione di quella libera attività dell'Io a cui Marx aveva aderito fin dalla dissertazione del 1841, preferendo l'atomismo della libertà di Epicuro a quello della necessità di Democrito.

Nella terza tesi assistiamo a una delle principali interferenze autoriali a cui si faceva riferimento in precedenza. Anzitutto, Engels sostituisce, per motivi insondabili, l'inequivocabile espressione di Marx *revolutionäre Praxis* con la più ambigua formula "la prassi che rovescia", *umwälzende Praxis* (con tutti gli equivoci che ne seguiranno, come si è visto, nella traduzione italiana). E poi opera una vera e propria revisione del testo marxiano, su cui occorre soffermare l'attenzione. Così in Marx: "das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder *Selbstveränderung* kann nur als *revolutionäre* Praxis gefaßt und rationell verstanden werden" (traduzione: "la coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana o autotrasformazione può solo essere concepita e compresa razionalmente come prassi rivoluzionaria"). Così in Engels: "das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende* Praxis gefaßt und rationell verstanden werden" (traduzione: "la coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come prassi rovesciale").

Come si evince dal raffronto tra i testi, Engels rimuove completamente il concetto di "autotrasformazione" *(Selbstveränderung*), particolarmente interessante perché adombra

l'idea di *un'umanità autonoma* che trasforma il mondo e, insieme, se stessa, secondo quel ritmo di costante mediazione reciproca tra soggetto e oggetto che forma il genere umano rendendolo sempre più consapevole di sé e della propria unitarietà. Si tratta, del resto, di un tema che ricorre ampiamente anche nella *DI*, rivelando una volta di più il comune orizzonte dei due testi: "nell'attività rivoluzionaria, la trasformazione di se stessi corrisponde alla trasformazione delle circostanze"[87] *(in der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen).*

Insomma, si ha l'impressione che Engels, qui come nelle altre parti del testo delle *Th*, tenda a sopprimere l'elemento umanistico (l'umanità come soggetto attivo della trasformazione del mondo e della realizzazione delle proprie potenzialità ontologiche) e, insieme, il rimando all'idealismo della prassi fichtiano, nel tentativo di rendere meno scandalosamente incompatibili le *TH* con il marxismo "ufficiale" in via di sistematizzazione ad opera sua e di Kautsky. Che esse siano strutturalmente incompatibili con la codificazione engelsiana e kautskyana è evidente: a queste undici tesi fa da "basso continuo" il rigetto incondizionato di ogni forma di determinismo materialistico, a cui si contrappone la libera prassi trasformatrice come unica garanzia del possibile superamento delle contraddizioni reali. Si tratta di un rigetto che, in prospettiva, permette di sottoporre a critica non soltanto larga parte delle declinazioni novecentesche del marxismo, ma anche, in certa misura, gli sviluppi successivi della riflessione marxiana: la quale, *volens nolens,* tenderà irresistibilmente a ridimensionare l'elemento prassistico e a incorporare elementi deterministici (anzitutto l'applicazione, in *DK,* delle leggi di natura alla dinamica evolutiva della storia).

La quarta delle *TH* declina il tema della prassi trasformatrice nella forma di una critica radicale del tema feuerbachiano dell'alienazione religiosa (l'antropologia come verità segreta della teologia):

> Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l'uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base mondana. Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non con la dissociazione interna e con la contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. Così, per esempio, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica.

Il tema era già al centro di *Zur Judenfrage* (1843-44) e della *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) e suffraga l'unitarietà o, quanto meno, la coerenza del percorso intellettuale di Marx quale viene sviluppandosi nella costellazione degli scritti giovanili fino alla *DI* e alle *TH*. Proprio perché già sviluppato più estesamente altrove, il problema della religione viene qui da Marx richiamato cursoriamente, al solo fine di mostrare come l'assenza del "lato attivo" nel materialismo dogmatico di Feuerbach trovi la sua espressione più sintomatica nella soluzione all'aporia religiosa. Come è noto, l'autore di *Das Wesen des Christentums* sottopone a critica la "dimensione celeste" ravvisandovi l'esito di un processo di *Entfremdung* con cui l'umanità si oggettiva in forma alienata nel concetto di Dio, creato a immagine e somiglianza dell'uomo e, insieme, ipostatizzato feticisticamente.

Marx, come già si è detto, metabolizza il concetto feuerbachiano di alienazione e lo proietta sul piano dell'immanenza della produzione delle merci (le quali stanno al lavoro umano come Dio sta al pensiero dell'uomo, essendo entrambi prodotti umani che vengono poi surrettiziamente intesi, feticisticamente, come "cose" autonome, degne di venerazione). Tutti i "Giovani Hegeliani" erano passati per il "torrente di fuoco" *(Feuer-Bach)* della demistificazione feuerbachiana della religione, come ricorderà lo stesso Marx, il quale tuttavia - già a partire da *Zur Judenfrage* - sosterrà l'esigenza di spin-

gersi oltre la religione per assumere come oggetto di critica la concreta strutturazione della società. Nella *DI*, come è noto, la Sinistra hegeliana è bersagliata proprio per il fatto che permane stabilmente nell'alveo feuerbachiano della critica della sola religione, finendo di fatto per condividere, sia pure con giudizio opposto, la prospettiva della Destra hegeliana, ossia il primato assoluto della religione[88].

Anche in questo caso, in coerenza con quanto mostrato nella prima delle *TH*, a Feuerbach spetta il merito di aver promosso un ritorno al mondo concreto, alla realtà "materiale", risolvendo la teologia in antropologia, e dunque riconducendo la genesi del concetto di Dio al mondo umano, "materiale": è l'uomo a fare la religione, e non viceversa. Il limite feuerbachiano, però, risiede, anche in questo caso, nel non aver sviluppato in direzione pratica questa intuizione. Infatti, dopo aver preso atto della genesi immanente del concetto di Dio, Feuerbach non ha coerentemente sviluppato fino in fondo tale acquisizione: non ha cioè sottoposto a un esame realmente critico il mondo reale che produce l'alienazione religiosa. Egli si è, in altri termini, accontentato di metterla in luce, senza criticarne il presupposto materiale, ossia senza far seguire alla sua analisi del fenomeno religioso i due momenti interconnessi della critica del mondo che genera l'alienazione religiosa (la "condizione che ha bisogno di illusioni"[89]) e della sua trasformazione pratica. Anche in questo caso, il ritorno feuerbachiano al mondo "materiale" è solo illusorio, giacché privo dell'elemento pratico-trasformativo.

Nell'ottica feuerbachiana, Dio non è altro che l'essenza oggettivata dell'uomo, l'esito di quel processo feticistico con cui l'umanità oggettiva i propri bisogni e le proprie aspirazioni (la conoscenza o l'amore infinito, come l'oggettivazione dell'infinità delle possibilità conoscitive e dell'amore propri dell'uomo) in un ente di cui poi non è più in grado di riconoscere la reale natura. Per un verso, allora, la religione "è la prima, ma indiretta coscienza che l'uomo ha di sé" (essendo l'antropologia il segreto della teologia), e, per un altro verso, essa costituisce il processo in cui l'umanità si oggetti-

va in forme alienate: oggetti-vandosi in Dio, l'umanità si aliena a se stessa.

Nella sua struttura fondamentale, come si è detto, il dispositivo dell'*Entfremdung* resta invariato in Feuerbach, in Marx e in Fichte: pur con la differenza decisiva per cui, se in Feuerbach esso è legato alla mera dimensione teoretica (Dio come prodotto del cervello umano poi feticisticamente trasformato in ente autonomo), in Fichte e in Marx allude a una dimensione del tutto immanente e mondana, legata al concreto mondo sociale. Per entrambi, si ha alienazione quando l'umanità si perde laddove dovrebbe realizzarsi, ossia quando le proprie oggettivazioni cessano di essere riconosciute nella loro *oggettività non oggettiva* e prendono a essere intese feticisticamente come *nicht subjektiv* (così nella prima delle *TH*), come indipendenti e autonome (l'Io che non riconosce più nell'oggettività un non-Io e vi ravvisa una "cosa in sé").

Ed è sulle conseguenze di questa diversa prospettiva che qui, nelle *TH*, Marx sofferma l'attenzione: se l'alienazione è solo "concettuale" e legata alla dimensione del pensiero, tale sarà anche, di necessità, la terapia. Non a caso, nella prospettiva feuerbachiana, per liberare l'umanità e renderne possibile la reale emancipazione è sufficiente destrutturare il dispositivo dell'alienazione religiosa, riscoprendo l'uomo come verità di Dio. Si tratta di un processo del tutto interno al pensiero, disgiunto da ogni concreta istanza della prassi. Ancora una volta, Feuerbach si conferma estraneo alla dimensione pratico-trasformatrice, presentandosi come un episodio della moderna egemonia gnoseologica.

Dal punto di vista feuerbachiano, è sufficiente mettere a nudo l'arcano dell'alienazione religiosa, concepita in modo del tutto astratto e destoricizzato e non in relazione dinamica con il mondo sociale storicamente determinato (questa la tendenza feuerbachiana - sottolineata nella sesta delle *TH* - "a fissare il sentimento religioso per sé", *das religiose Gemüt für sich zu fixieren*): il mondo materiale che produce l'aliena-

zione religiosa a propria immagine e somiglianza viene lasciato così com'è, a distanza di sicurezza da ogni istanza critica e trasformatrice. Infatti, non solo Feuerbach non indaga sulle ragioni sociali per cui "la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente" (non analizza, cioè, il carattere intrinsecamente sociale dell'alienazione religiosa), ma, di più, in coerenza con il suo materialismo contemplativo, si limita a lasciar essere così com'è il mondo che secerne l'alienazione religiosa, ossia non opera concretamente in vista della rimozione della contraddizione (contraddizione di cui la religione è espressione e non causa).

Una simile prospettiva - ed è questo il tema su cui porta l'attenzione la quarta delle *TH* - non fa, dunque, che riconfermare il mancato sviluppo, in Feuerbach, del "lato attivo", essendo la liberazione affidata al semplice gesto teoretico della *critica della religione*, senza alcun intervento attivo sul concreto mondo storico e sociale che la rende possibile: secondo quanto già chiarito in *Zur Judenfrage* e nella *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, la religione è certo, anche per Marx, l'"oppio del popolo"[90] che ottunde l'intendimento umano e ogni anelito all'emancipazione, sublimando l'insoddisfazione per l'esistente nella speranza in una dimensione ultramondana, in una ulteriorità nobilitante in nome della quale sopportare il presente. E, tuttavia, con movimento teorico opposto a quello di Feuerbach, non si tratta di sottoporre a critica la religione per lasciare immutato il mondo alienato che la produce, ma, viceversa, di criticare e, insieme, trasformare un cosmo infetto da contraddizioni che ha bisogno di fare ricorso alla religione come proprio "completamento spirituale", come speranza che il senso delle cose non si esaurisca nei perimetri di una realtà alienata e intessuta di sfruttamento.

La critica della religione deve, allora, costituire il momento genetico di una più radicale critica che vada a investire il cosmo sociale e politico da cui la religione emana, attivando l'azione volta a trasformare l'esistente. Spiegare genetica-

mente l'alienazione religiosa a partire dalla sua base mondana significa, in altri termini, rendere conto del fatto che, con la religione, "la base mondana si distacca da se stessa" *(die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt):* di qui, appunto, la necessità di lottare contro quella base mondana che produce a propria immagine e somiglianza l'alienazione religiosa. Ancora una volta, la verità del pensiero è una questione pratica.

Il positivo assunto di Feuerbach per cui l'uomo è per l'uomo *das höchste Wesen,* "l'essenza suprema" (con le parole di *Das Wesen des Christentums, homo homini Deus est),* deve per Marx tradursi nell'atto pratico di superamento attivo delle condizioni oggettive che pongono l'uomo in contrasto con il proprio concetto e con l'esistente: "la critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essere supremo, dunque con l'imperativo categorico di *rovesciare tutti i rapporti (alle Verhältnisse umzuwerfen)* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole"[91]. Ancora una volta, nel modo in cui Feuerbach risolve il problema della religione si riflette il dualismo rigido di teoria e prassi in cui egli resta aporeticamente sospeso, senza comprendere che la radice e la soluzione di tale problema vanno ricercate *in der Praxis.*

La strategia di liberazione, pertanto, viene da Marx modulata secondo il movimento di congedo non già dalle illusioni religiose, ma, in accordo con quanto sostenuto nella *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, da "una condizione che ha bisogno di illusioni"[92], dalla "valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola"[93]. Se la religione è risarcimento di senso, consolazione alienante per un mondo dilaniato da contraddizioni sociali e politiche, la soluzione deve essere cercata nella soppressione non già, con Feuerbach, della consolazione, bensì della *condizione oggettiva* che produce quell'esigenza di consolazione: limitarsi alla critica della religione, in altri termini, equivale a prendere di mira gli effetti della contraddizione, non le sue cause. Secondo quan-

to chiarisce la *DI*, il movimento da compiere è, allora, opposto a quello di Feuerbach e dei Giovani Hegeliani, che muovono dal cielo della religione per spiegare le contraddizioni reali, concependo la liberazione come un mero gesto teoretico (come se lo smascheramento della religione costituisse, *ipso facto*, l'emancipazione del genere umano).

Si tratterà, invece, di prendere le mosse dalla "materialità" concreta del mondo oggettivo, sociale, per poi spiegare, con movimento ascensivo, le forme alienate della coscienza, che sono anch'esse - come chiarisce la settima delle *TH* - "un prodotto sociale" (*ein gesellschaftliches Produkt).* Con le parole della quarta tesi, "il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non con la dissociazione interna e con la contraddizione di questa base mondana con se stessa": è dunque, ancora una volta, dalle contraddizioni reali, immanenti, sociali che occorre muovere (ed è anche in questo senso che Marx può auto-certificarsi come "materialista", rigettando gli astrattismi ideologici e ancorando la propria speculazione sul concreto terreno delle oggettivazioni pratiche).

E in questo orizzonte di senso che si inscrive il rilievo della quarta delle *TH* in riferimento alla critica demistificante della religione condotta da Feuerbach: "compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare". Il sapere deve costituire la base dell'agire, la critica deve assumere lo statuto di piattaforma dell'azione rivoluzionaria. Se, dunque, per riprendere l'armamentario concettuale della *Einleitung* marxiana del 1844, Feuerbach strappa i fiori che abbelliscono e occultano la catena a cui è inchiodata l'umanità in balia del cosmo mercatistico, Marx si propone invece di spezzare la catena: "la critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi"[94].

La religione rappresenta, appunto, il fiore che nasconde e adorna la catena, strappato il quale essa resta pienamente vi-

sibile in quanto tale. Feuerbach fin qui si spinge alla visione diretta, senza mascheramenti religiosi, delle condizioni in cui versa l'umanità: oltre non va, risolvendo la critica in puro smascheramento del dispositivo di ipostatizzazione con cui l'uomo proietta in Dio le proprie qualità. Ma questo, per un punto di vista realmente critico, non è che il primo passo da compiere: la catena non dev'essere rispecchiata, ma spezzata. È in questo senso che, come chiariscono le *TH*, "dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica", in una feconda fusione di teoria e prassi, di critica e azione.

Perché questo avvenga, occorre affidarsi al "lato attivo" della prassi trasformatrice e del suo superamento pratico dell'Assoluto capitalistico e dell'esistenza di presunte leggi economiche oggettive della produzione, assumendo la critica dell'assolutizzazione feticistica dell'economico come piattaforma programmatica su cui innestare l'azione sociale. Si ritorna, per questa via, al punto da cui si erano prese le mosse, il primato del teoretico in Feuerbach e l'assenza completa della prassi trasformatrice: la sua critica dell'alienazione religiosa resta blindata nei perimetri della riflessione teorica, smaschera le contraddizioni del pensiero illudendosi che esse siano le sole o che, in ogni caso, la loro dissoluzione comporti, *eo ipso*, la neutralizzazione di ogni contraddizione in quanto tale.

Contro questo modo di procedere, che risolve le contraddizioni solo a livello teoretico, Marx insiste, con timbro fichtiano, sull'inscindibilità del momento teoretico da quello pratico: la teoria critica deve identificare, sul terreno concreto dell'esistenza materiale, le contraddizioni e, in seconda battuta, agire concretamente per superarle mediante la prassi trasformatrice. In conformità con quanto precisato nella seconda delle *TH*, è nell'attività pratica che l'uomo deve dare prova della verità e della "potenza terrena" del suo pensiero, perché ogni problema sociale trova nell'azione all'interno della società stessa la propria soluzione.

L'oggettività data non deve essere semplicemente rispecchiata: deve, al contrario, con le parole della quarta tesi, "essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica" (*theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden*), secondo il nesso inscindibile tra teoria e prassi che verrà tematizzato anche nell'ultima delle *TH*. Il tema è anche al centro della *Einleitung* del 1844, in cui Marx insiste sull'unità inscindibile dell'"arma della critica" e della "critica delle armi", fondendo, ancora una volta, in unità l'elemento teoretico della conoscenza critica e quello pratico dell'attiva trasformazione dell'oggetto criticato: "l'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale"[95] quando assume lo statuto di *sapere pratico*, pronto a tradursi in energia capace di rovesciare le condizioni esistenti. Un tema, questo, già al centro dell'ottava delle lettere schilleriane *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*: "se lottando con le forze la verità vuole riportare la vittoria, *deve essa stessa diventare una forza (muß sie selbst erst zur Kraft werden*)"[96], deve cioè permeare attivamente la struttura dell'esistente, razionalizzandolo in forme sempre più intense.

Del resto, in Marx, la critica della religione può presentarsi come il "presupposto di ogni critica"[97] (*Voraussetzung aller Kritik)* non solo perché costituisce il primo momento di una critica che deve poi indirizzarsi alle condizioni oggettive che rendono possibile il proliferare della religione stessa (attivando la prassi volta al trascendimento delle condizioni contraddittorie), ma anche per il fatto che, a ben vedere, il bersaglio della *Kritik der Religion* non è il tradizionale Dio trascendente, ma i *processi di ipostatizzazione*, in primo luogo - soprattutto dal 1844 in poi -quelli dell'economia politica e del suo correlato simbolico essenziale, il monoteismo del mercato: come nella sfera religiosa l'uomo cade vittima del processo di ipostatizzazione del prodotto del suo pensiero (Dio), così, nell'ambito della produzione materiale, egli finisce per assoggettarsi, in virtù di un analogo processo di ipo-

statizzazione feticistica, al prodotto della sua mano, le merci come frutto del lavoro sociale umano che risulta invisibile di fronte alla pura materialità reificata della forma merce, che incorpora e, insieme, occulta il processo di oggettivazione sociale. La critica della religione, dunque, è il presupposto di ogni critica perché in essa si manifesta nel modo più evidente il dispositivo dell' *Entfremdung* e dell'oblio di sé nelle proprie oggettivazioni, che Feuerbach ha limitato al solo ambito teologico.

È in questo senso che, secondo quanto chiarito nella *Einleitung* del 1844, "la critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò, intorno al suo sole reale"[98], ossia - questo il punto - affinché egli diventi cosciente di sé come soggetto attivo della propria storia, contro la trasformazione di ogni non-Io (le oggettivazioni religiose non meno di quelle economiche) in positività morta e intrascendibile, tale da dover essere semplicemente duplicata sul piano simbolico e rappresentativo. La critica della religione rivela, così, un carattere positivo (a patto che non ci si arresti ad essa come *non plus ultra* della critica), giacché permette all'uomo di acquisire coscienza di sé come autodeterminantesi nella sua storia, come ente autonomo e responsabile delle proprie realizzazioni.

4.3 Primato dell'oggetto e assolutismo della realtà

> L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro.
>
> M. Heidegger, *Lettera sull 'umanismo*

> Un merito che fa epoca della dottrina di Marx è di aver messo in luce la priorità della prassi, la sua funzione di guida e di controllo nei confronti della conoscenza.
>
> G. Lukàcs, *Ontologia dell 'essere sociale*

La sesta delle *TH* sviluppa ulteriormente la critica della posizione feuerbachiana in materia di religione, ponendo però maggiormente l'accento sulla dimensione della *storicità*:

> Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto: a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, isolato; per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come "specie", come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente naturale la molteplicità degli individui.

La posizione feuerbachiana non soltanto rimuove - come si è visto con la quarta delle *TH* - l'elemento pratico-trasformativo, risolvendo la critica in pura demistificazione teorica della religione come alienazione, ma cancella programmaticamente le tracce della dimensione storica: l'uomo sensibile assunto da Feuerbach come cardine del proprio pensiero non soltanto non è *tätig*, risultando un mero contemplatore dell'esistente, da cui è integralmente plasmato (l' "intuizione sensibile"), ma è anche avulso dalla dimensione storica e comunitaria. Si tratta del soggetto robinsoniano, "un individuo umano astratto, isolato" *(ein abstrakt - isoliert - menschliches Individuum*), ricavato per astrazione dalla dimensione della compra-vendita liberoscambista e pensato come appartenente *astrattamente* al genere e come *concretamente* disgiunto dalla comunità vivente degli effettivi nessi sociali. È, per l'appunto, il singolo soggetto desocializzato e interamente sottomesso alla potenza oggettiva feticizzata della produzione capitalistica trasfigurata in *Objekt.* Come evidenziato da Gentile, Marx contesta a Feuerbach che "il fatto della società

rimane puramente accidentale; come la formazione cosmica nella filosofia atomistica"[99].

In altri termini, Feuerbach, a cui pure spetta il duplice merito di mostrare la genesi materiale della dimensione teologica come esito del processo di ipostatizzazione e dell' assunzione dell'uomo come "essenza suprema" per l'uomo stesso, concepisce l'uomo come singolo individuo astratto, privo di storia e programmaticamente avulso da ogni contesto comunitario: il suo concetto di uomo ricopre, dunque, integralmente la dimensione propria della produzione capitalistica, aggregato amorfo di singoli atomi isolati e reciprocamente indifferenti. L'umanità a cui egli ossessivamente si richiama non è altro che "la molteplicità degli individui" pensati atomisticamente, ossia l'unione *a posteriori* di singoli individui concepiti come meri conoscitori dell'oggettività data, vuoi anche l'"unione degli egoisti" di Max Stirner. In coerenza con la moderna scissione e con l'oblio dell'essere sociale su cui essa si regge, Feuerbach pensa la società in modo non sociale, come mera somma di atomi autonomi e a sé stanti.

Nell'ottica marxiana (anche in ciò, come si è visto, convergente con quella di Fichte e di Hegel), l'uomo non esiste mai come singolo individuo, ma sempre e solo come concreta comunità, come "insieme dei rapporti sociali" effettivi e storicamente determinati. L'alienazione stessa, anche quella religiosa, deve essere interrogata a partire dalle concrete condizioni - storicamente e socialmente determinate - che la rendono possibile. Così commenta Gentile: "l'individuo come tale non è reale; reale è l'individuo sociale. Il che equivale ad affermare la realtà originaria della società, cui l'individuo, base della veduta materialistica di Marx, è inerente. Ora questa è appunto una conseguenza necessaria del primo teorema di questo filosofare: che cioè la realtà è prassi"[100], ossia risultato sempre riprodotto di un fare che trascende il singolo individuo per abbracciare la più ampia dimensione della comunità umana oggettivantesi nella sua storia.

È la concezione stessa del soggetto come pratico a comportare l'assunzione dell'uomo come ente comunitario, secondo quanto emerge nitidamente nei già richiamati passaggi del *NR* fichtiano. E anche un altro modo di sostenere che il mondo oggettivo non esiste come un *datum* naturale, ma come l'esito di una prassi che l'ha posto in essere e le cui condizioni fondamentali sono la comunità come unione degli enti razionali agenti e la storia come luogo temporale dell'oggettivazione della prassi.

Sostenere, con questa sesta tesi, che l'uomo esiste come *dai ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* equivale a dire che, per comprendere l'individuo, occorre considerare l'ambiente sociale e storico in cui esso vive, il concreto mondo della produzione in cui è proiettato. Il tema affiorava già nei *MN:* "l'individuo è l'*essenza sociale (gesellschaftliches Wesen).* L'estrinsecazione della sua esistenza [...] è perciò un'*estrinsecazione e un 'affermazione dell'esistenza sociale (Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens)*"[101]. Gramsci commenterà sostenendo che è qui codificato l'uomo come "blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l'individuo è in rapporto attivo"[102].

Il materialismo di Feuerbach lo porta a rispecchiare l'atomistica delle solitudini a cui il cosmo mercatistico condanna l'umanità e, insieme, a non decifrarne la natura storicamente determinata, né l'elemento di alienazione già racchiuso nella riduzione ideologica dell'uomo a singolo atomo gravitazionale di egoismo e possessività. Pertanto, Feuerbach non può comprendere la natura storicamente determinata né della religione (giacché fissa "il sentimento religioso per sé", in termini astratti), né - in forza del suo "fare astrazione dal corso della storia" - della comunità di cui di volta in volta il singolo individuo è abitatore: il materialismo dogmatico cancella, insieme, la determinazione attiva e quella storica, risolvendo l'uomo e i suoi nessi sociali in modo naturalistico e concependo la società come atomistica delle solitudini ("uni-

sce in modo puramente naturale la molteplicità degli individui", scrive Marx), come momento secondario che pone in relazione individui autonomi e perfettamente indipendenti.

La prassi e la storicità non hanno alcuno spazio nella riflessione feuerbachiana, e gli individui sono pensati come singoli enti naturali isolati e reciprocamente indipendenti, puri contemplatori deir oggettività concepita come presenza autonoma: con le parole di Gentile, "il naturalismo vuole spiegare l'uomo come individuo della specie naturale, e astrae dallo spirito, o, diciamo pure con Marx, dalla storia, dalla società"[103], dalle forme storicamente determinate con cui gli individui si relazionano nello spazio sociale.

Questa sesta tesi, inoltre, porta l'attenzione su un altro aspetto degno di nota: il *nesso tra prassi e storia.* Concependo l'umanità come pura somma di singoli individui passivi, che rispecchiano inerzialmente, mediante l'intuizione sensibile, l'oggettività materiale dell'esistente, Feuerbach trascura completamente la prassi e, con essa, la storia come teatro in cui essa si dispiega temporalmente. La realtà pensata come *Objekt*, come semplice presenza data, e dunque non come esito dell'agire umano storicamente determinato, è per ciò stesso concepita senza storia, come esistente già da sempre e per sempre.

Una simile naturalizzazione destoricizzante del reale presenta un evidente tasso ideologico, se si considera, con la *DI*, che la tendenza fondamentale del capitale, sul piano ideologico, coincide con l'annullamento delle tracce della propria storicità e della propria genesi umana: il capitale deve rimuovere costantemente il fatto di essere - citando la settima delle *TH - ein gesellschaftliches Produkt*, un prodotto sociale dell'azione umana dispiegantesi nella storia, e dunque tale da essere soggetto all'eventuale superamento ad opera della prassi che l'ha posto in essere. Esso deve "naturalizzarsi", ossia presentarsi *sub specie aeternitatis,* come già da sempre dato, imponendo l'*adaequatio.*

La rimozione, in Feuerbach, della prassi e quella della storicità procedono, dunque, di conserva e segnalano, in modo fin troppo evidente, la presenza della dinamica tipica, a livello simbolico, della produzione capitalistica, ossia l'assolutizzazione dell'oggetto con annessa neutralizzazione della prassi e della storia (come si diceva, la tendenza del capitale, ieri come oggi, è quella di presentarsi *sub specie aeternitatis*, come modo naturale, perché già da sempre dato, di produrre e di pensare).

Secondo quanto precisato dalla *DI*, "fintantoché Feuerbach è materialista, la storia in lui non compare, e fintantoché tiene conto della storia, non è materialista"[104]: il materialismo senza prassi di Feuerbach non concede alcuno spazio alla storicità, trasfigurando gli individui della capitalistica atomistica delle solitudini come espressione del genere umano quale sempre è stato e quale sempre sarà.

In modo opposto, Marx, sulle orme di Fichte, intendendo l'oggetto come *Gegenstand,* scopre le due dimensioni in correlazione essenziale della prassi e della storicità. La prassi, l'idea del farsi incessante della realtà, contro le chimere della datità sovrastorica dell'oggetto, reca intrinsecamente con sé l'idea della storicità, della determinazione temporale come cifra di tutto ciò che esiste: l'oggetto è l'esito storico dell'agire umano e, come tale, può essere cambiato in direzione di nuove oggettivazioni pratiche che trovano nella dimensione temporale dell'avvenire il loro *locus naturalis*. Il futuro corrisponde allo spazio aperto delle possibilità reali della storia, di cui solo la prassi umana può farsi carico, agendo in vista della loro traduzione in atto. L'oggetto pensato come un *Objekt* non conosce né storia, né prassi, là dove il *Gegenstand* si presenta sempre come *ein gesellschaftliches Produkt*, un prodotto della prassi umana oggettivantesi temporalmente, e dunque come l'esito storico di un fare, come un'oggettivazione temporalmente determinata.

Si tratta di un tema che trova nella settima tesi la sua formulazione più esplicita e icastica:

Perciò Feuerbach non vede che il "sentimento religioso" è anch'esso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale.

La cecità di Feuerbach rispetto alla dimensione sociale e storica è, ancora una volta, ricondotta alla sua mancata codificazione dell'elemento pratico-trasformativo: la società, la religione, le istituzioni economiche, giuridiche e politiche vengono in questo modo ipostatizzate come "cose in sé", in un oblio integrale della loro natura storicamente e socialmente determinata, ossia del fatto che esse sono il prodotto della *Tätigkeit* umana che si oggettiva lungo l'asse mobile della storia e in forme socialmente configurate. Per Marx, il sentimento religioso, lungi dall'esistere astrattamente come una patologia dell'essere-al-mondo dell'uomo, come crede Feuerbach, ha una genesi storicamente e socialmente determinata ("è anch'esso un prodotto sociale", specifica Marx), legato com'è alle forme concrete dell'alienazione sociale.

Lo stesso "individuo astratto" a cui fa riferimento Feuerbach, lungi dall'essere un dato naturale, è il prodotto di un processo storico e sociale tale per cui l'umanità viene frammentata nell'aggregato amorfo delle solitudini assolutizzate, reciprocamente antagonistiche e tutte ugualmente sottomesse all'oggettivazione sociale autonomizzatasi feticisticamente (l'hegeliano "signore del mondo"): l'individuo formale-astratto, robinsoniano, portatore di *onnipotenza astratta* (l'assolutizzazione del suo ruolo di individuo) e di *impotenza concreta* (la sua subordinazione al processo produttivo reificatosi), è l'esito di una dinamica storica di alienazione e di temporanea perdita di sé dell'umanità nella sua avventura storica. Non si tratta, ancora una volta, di rispecchiare fedelmente - secondo il *modus operandi* di quella che nella *DI* viene chiamata ideologia[105] - l'alienazione presente, ma di criticarla in nome delle potenzialità ontologiche del genere mortificate dal cosmo capitalistico e, insieme, di agire attivamente in vista di un superamento delle condizioni esistenti che di quelle potenzialità rappresentano il rovesciamento.

Ancora una volta, per Marx come per Fichte, l'uomo è un ente attivo, storico, comunitario: il fatto che la modernità l'abbia svilito a mero individuo astratto-egoistico, a mera *res*, a inerte contemplatore di un oggetto illusoriamente inteso come indipendente, è la prova della peccaminosità dell'epoca e, insieme, della necessità - secondo quanto chiarito nella quarta delle *TH* - di criticarla teoreticamente e di sovvertirla praticamente. Concependo come dato naturale eterno (come *Objekt)* la scissione moderna, ossia la configurazione della società come aggregato di solitudini conflittuali, Feuerbach produce, una volta di più, l'*adaequatio,* la santificazione dell'esistente destoricizzato e, dunque, privato della possibilità della trasformazione mediata dalla prassi: proprio perché, per lui, l'essente è un oggetto dato e non il risultato dell'agire umano dispiegantesi *sub specie temporis,* Feuerbach, in accordo con la sua irresistibile tendenza a "fare astrazione dal corso della storia" (*von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren*), non sa, né può sapere, che "l' individuo astratto" *(das abstrakte Individuum)* non corrisponde a un modo naturale-eterno di essere al mondo dell'uomo, ma, in modo diametralmente opposto, "appartiene a una determinata forma sociale" *(einer bestimmten Gesellschaftsform angehört)* storicamente determinata, non eterna e coincidente con la massima alienazione dell'umanità rispetto alle proprie potenzialità.

È in questo senso che la sesta tesi non smette di ricordarci che, con buona pace di Feuerbach e dell'ideologia robinsoniana, "l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo" (come se il genere umano fosse il singolo individuo pensato come uomo universale, nella sua individualità assoluta), ma è, piuttosto, "l'insieme dei rapporti sociali", ossia la relazione dinamica, sociale e comunitaria che lega tra loro gli individui nello spazio della comunità. Proprio perché privo di questa visione storica, sociale e pratica dell'uomo, Feuerbach non dispone concretamente degli strumenti per criticare la configurazione presente della società, limitandosi a registrarla tramite l'intuizione: come pre-

cisa la sesta delle *TH*, egli "non s'addentra nella critica di questo essere reale" *(auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht).*

La nona tesi, dal canto suo, non fa che esplicitare in forma meglio articolata l'assunto della settima: la visione rispecchiante (l'"intuizione") di Feuerbach si limita a raddoppiare simbolicamente Tesistente, rivelando al meglio la propria funzione di naturalizzazione di ciò che è determinato in senso storico e sociale. La nona tesi, pertanto, svolge una funzione strategica, poiché sintetizza le acquisizioni guadagnate nelle precedenti *TH* e unisce virtuosamente le dimensioni del teoretico, del pratico e dello storico, mostrando la vera conseguenza che discende dagli assunti feuerbachiani sul piano socio-politico:

> L'altezza massima a cui può arrivare il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come *attività pratica (praktische Tätigkeit),* è l'*intuizione dei singoli individui nella "società borghese "* (*Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft).*

Il *Materialismus* a tinte feuerbachiane, proprio in forza della sua accettazione della datità del reale, non può che approdare all'accettazione tanto del cosmo capitalistico come *Objekt* a sé stante e immodificabile, quanto dei rapporti sociali storicamente esistenti, trasfigurati in forma naturale dell'essere-al-mondo dell'uomo (in quella "astrazione dal corso della storia" richiamata nella sesta tesi), obliando le dimensioni reciprocamente innervate della prassi e della storicità.

Il materialismo dell'intuizione sensibile non può spingersi, allora, più in là del rispecchiamento e, dunque, della legittimazione ideologica del mondo realmente dato, rimanendo pertanto vincolato all'"intuizione dei singoli individui nella 'società borghese'" *(Anschauung der einzelnen Individuen in der "bürgerlichen Gesellschaft*"), ossia all'aggregato informe di solitudini in relazione di "socievole insocievolezza". Il materialismo - e qui emerge la sua funzione ideologica - natura-

lizza il mondo storico e sociale, fatalizzandolo nella forma di un *datum* eterno e oggettivamente esistente nella sua datità, tale da dover essere semplicemente accertato gnoseologicamente (e, quindi, accettato politicamente) dall'aggregato dei singoli soggetti robinsoniani.

La nona tesi presenta una funzione "strategica", come si diceva poc'anzi, non solo perché mette a nudo gli esiti a cui approda il materialismo dell'oggettività data, ma anche perché mostra apertamente l'intreccio tra dimensione gnoseologica e dimensione socio-politica su cui si reggono le *TH* - prolegomeni per una filosofia della *praxis* centrata fichtianamente sull'autodeterminazione del soggetto - e che, fino a qui, non era ancora stata esplicitata in modo così lampante: primato dell'oggetto come *datum*, in ambito teoretico, e rispecchiamento santificante della struttura della società capitalistica trasfigurata in *Objekt*, in sede socio-politica, non sono altro che le due diverse modalità, in correlazione essenziale, in cui si esplicita il dominio, a livello simbolico-ideologico, della produzione capitalistica come totalità contraddittoria che va a investire olisticamente, saturandola, ogni cellula della realtà e del pensiero.

Occorre insistere su questo punto, giacché in esso può essere identificato, con diritto, il momento teorico culminante delle *TH* e, insieme, la conferma della nostra proposta interpretativa di collocare Marx nel solco della tradizione idealistica fichtiana della verità filosofica come relazione soggetto-oggettiva praticamente connotata. Nella prospettiva marxiana, come si è visto, l'annientamento della praticità trasformativa e della dimensione storico-sociale in favore dell'assolutizzazione del momento "intuitivo", ossia del rispecchiamento dell'oggettività data, con annessa riduzione della verità a certezza rappresentativa (la corretta trascrizione della sintassi dell'esistente), non può che condurre all'accertamento del mondo capitalistico quale effettivamente è; assumendo dunque - questo il punto - le asimmetrie del reale come intrascendibili, come un *datum*, come una realtà fattuale - non storicamente determinata, né prassisticamente

prodotta - che chiede di essere realisticamente registrata nella sua bruta datità materiale, come se fosse *il* modo naturale di esistere (un oggetto oggettivamente dato). È il momento culminante della moderna dinamica di assolutizzazione dell'oggetto e di subordinazione integrale ad esso da parte del soggetto.

La teoria dell'ideologia come falsa coscienza necessaria, sviluppata in parallelo nella *DI*, trova qui importanti punti di contatto inesplorati con le *TH*. Si potrebbe, anzi, plausibilmente sostenere - come già si è accennato - che il tema dell'ideologia costituisce un segreto punto di raccordo tra i due testi: il rispecchiamento santificante proprio dell'intuizione sensibile feuerbachiana delle *TH* che altro è, infatti, se non una variante dell'ideologia sottoposta a critica nella *DI*? L'ideologia, infatti, presenta come propria prerogativa principale il rispecchiamento legittimante - storicamente e socialmente condizionato - dell'esistente, riprodotto simbolicamente e mostrato come intrascendibile, eterno, naturale. L'ideologia, da una diversa angolatura, tende a favorire una distorsione prospettica, socialmente condizionata, tale per cui il pensiero e, più in generale, la dimensione sovrastrutturale-simbolica duplica le logiche del reale assolutizzandole e dunque naturalizzandole (privandole, appunto, delle due determinazioni complementari della prassi e della storicità come loro presupposto).

È in questo senso che, come sappiamo, Marx accosta l'*Ideologie* alla "camera oscura"[106], che riproduce in forma rovesciata resistente: il mondo in cui vivono gli uomini è una *verkehrte Welt*, un "mondo capovolto" dilaniato da contraddizioni di ogni genere, ma nello specchio deformante e legittimante dell'ideologia esso viene, a sua volta, presentato in forma capovolta e, dunque, illusoriamente mostrato come "diritto", giusto e naturale, non storicamente determinato, né prodotto dall'agire umano. Denaturalizzando in modo defatalizzante il sociale, e dunque squarciando il "velo di Maya" dell'ideologia, la *DI* permette la riattivazione della *praxis* al centro delle *TH*: la concezione del non-Io come oggetto dato

e tale da dover essere solo accertato non corrisponde al vero, ma, appunto, si configura come una formazione ideologica funzionale alla logica di conservazione ed estensione del cosmo a struttura capitalistica.

È questo il principale nesso tra i due manoscritti: in altri termini, la *DI* mostra la genesi storica e sociale dell'"autonomizzazione" quale si manifesta nel pensiero di Feuerbach come concezione dell'oggetto come *Objekt* e, per questa via, adombra il carattere ugualmente storico e sociale dell'alienazione, individuando nella prassi delle *TH* la via per il suo possibile superamento. Con la grammatica di Fichte, la *DI* mostra il carattere socialmente e storicamente determinato del dogmatismo come funzione espressiva - come ideologia - del cosmo a morfologia capitalistica, a cui contrappone la concezione dell'oggetto come *Gegenstand*, con annessa riapertura delle due dimensioni della storicità e della prassi o, se si preferisce, dell'azione che si dispiega temporalmente, rendendo possibile la programmazione di futuri alternativi mediati dall'agire.

Proprio come avviene per l'ideologia, è nel raddoppiamento simbolico dell'esistente, e dunque nella legittimazione di ciò che è, che si risolve la *sinnliche Anschauung* feuerbachiana, coerente approdo dell'assolutizzazione del momento gnoseologico nonché della neutralizzazione - ideologicamente connotata - dell'elemento storico e di quello pratico. Come già aveva mostrato Fichte soprattutto nei GZ, materialismo ed empirismo si pongono, da subito, come alleati dell'esistente, il quale trova il proprio naturale principio cardinale nell' *aderenza alla fattualità* su cui si regge l'empirismo sottoposto a critica dai GZ ("la magnificazione dell'esperienza come unica fonte del sapere"[107], l'intuizione sensibile che accerta i rapporti di forza esistenti rispecchiandoli nella loro reale configurazione).

Emerge qui, nel modo più limpido, come il fatale equivoco del materialismo feuerbachiano risieda, per Marx, nel considerare il mondo nella sua morta oggettività positiva, senza

riconoscere l'attività umana come *gegenständliche Tätigkeit* in grado di produrre oggettivazioni altrettanto concrete di quelle esterne: con le parole di Fichte, "l'Io stesso diviene anche oggetto"[108], mediato dalla prassi, cristallizzandosi in oggettività apparentemente a sé stanti, ma in realtà dipendenti dalla libera attività che le ha materializzate. Nella prospettiva marxiana, in cui è difficile non avvertire l'eco della concezione fichtiana della *Tathandlung*, l'uomo non si limita a contemplare le realtà circostanti e a rispecchiarle, bensì agisce, opera, trasforma incessantemente il reale e, in questo costante agire, viene maturando il proprio pensiero in un costante nesso di reciproca influenza tra l'Io che determina il non-Io e, insieme, ne è condizionato, nel quadro di quello che Marx chiama "modo della produzione", *Produktionsweise.*

Di conseguenza, come già chiarito nella prima tesi, l'oggetto non può più essere considerato come cosa immobile, rigida e feticizzata *(Objekt),* ma come prodotto della prassi umana oggettivata (*Gegenstand)* sia sul piano individuale, sia su quello collettivo. La realtà esterna non esiste a prescindere dal soggetto sociale, ma si dà sempre e solo come prodotto del suo agire, come oggettivazione posta e, per ciò stesso, suscettibile di essere tolta dal soggetto stesso. L'undicesima tesi, spesso elevata a sineddoche del pensiero marxiano, non fa che codificare nel modo più esplicito l'istanza prassistica, assumendola come programma d'azione teso a superare l'incantesimo della gnoseologia in cui è rimasto sospeso il pensiero moderno, di cui Feuerbach è a tutti gli effetti un prodotto:

> I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta di trasformarlo *(die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern).*

Come spesso accade con le frasi più celebri e abusate, quest'undicesima tesi si presenta come nota ma non conosciuta, quasi come uno *slogan* logoro e ormai non più in grado di stimolare alla riflessione. Tutti la ripetono in modo pressoché automatico, ma pochi riflettono con serietà e rigore sul

suo significato profondo, sul suo valore, nonché sull'effettivo nesso che essa intrattiene con il campo veritativo del sapere filosofico.

Dev'essere anzitutto rilevato come la contrapposizione qui codificata non sia tra pensiero e azione, come troppo spesso si è sostenuto; tanto più che, nel manoscritto originario, è assente il "ma" *(aber)* che, aggiunto successivamente, segnerebbe la contrapposizione radicale delle due istanze della teoresi e della prassi: come se l'alternativa secca fosse quella tra l'interpretazione del mondo e la sua trasformazione.

Contro questa lettura riduttiva e, non di meno, tendenzialmente maggioritaria, Marx non adombra l'opposizione tra pensiero e azione, come se non bisognasse interpretare il mondo, "ma" cambiarlo: viceversa, egli sottopone a critica la visione contemplativa di chi pensa senza agire (rispecchiando, sulla scia di Feuerbach, l'oggetto); visione alla quale Marx contrappone quella critico-pratica, che fa convergere in unità pensiero e azione come momenti concretamente solidali, essendo il pensiero stesso azione (secondo l'insegnamento di Fichte) e, per converso, essendo l'azione stessa pensiero che si traduce nel reale come *Weltveränderung*.

Appunto, la contrapposizione messa a tema dall'undicesima delle *TH* è tra un pensiero puramente teoretico-rispecchiante *(à la* Feuerbach) e un pensiero che, in modo diametralmente opposto, incorpora al proprio interno il momento della *praxis* come suo inveramento, pensando d'azione e trasformando il mondo sulla base di progetti razionali mediati dal pensiero. Come già sostenuto nella seconda delle *TH*, è nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità del proprio sapere. È un altro modo per ribadire l'unione sinergica di "critica teorica" e "sovversione pratica" al centro della quarta tesi o, ancora, di "critica delle armi" e "armi della critica" codificata nella *Einleitung* del 1843-44. Il sapere, senza prassi, è mero rispecchiamento ideologico dell'esistente (una semplice "questione scolastica"); la prassi, senza pensie-

ro, è azione anarchica svuotata di ogni progettualità perché privata della mediazione riflessiva.

Sapere e prassi - questa la conseguenza - devono essere fusi in un sapere antiadattivo - pratico-critico - che conosca il reale e, insieme, lo trasformi: la filosofia è chiamata a donarsi al mondo, a "filosoficizzarlo", ad attuare una sua razionalizzazione mediata dalla *revolutionäre Praxis*. La *Veränderung* del mondo coincide, di conseguenza, con la *Verwirklichung* della filosofia evocata nella *Einleitung* del 1843-44 come compito di un sapere che pensa il mondo agendo in esso e vi agisce pensandolo.

In forza dell'identità del vero con la *praktische Frage*, la filosofia si realizza quando modifica operativamente il reale, portandolo a corrispondere con il concetto filosofico: la "critica teorica" non si limita, appunto, a mostrare l'alterità dell'essente rispetto alla sua potenzialità attualmente non realizzata, ma opera ("sovvertendo praticamente") affinché esso passi dalla potenza all'atto, ossia venga a corrispondere alla propria virtualità. Per questo, tra le due dimensioni della critica e dell'azione si dà, per Fichte come per Marx, un nesso di rinvio reciproco.

Infatti, da un lato, la critica autentica - ossia quella che non ammetta aprioristicamente la propria ineffettualità - incorpora virtualmente la *praxis* rovesciante come suo esito. E, dall'altro lato, la prassi rovesciante si pone come energia pratica della critica, come la sua traduzione sul piano della concretezza materiale: si configura come il modo in cui essa effettivamente interviene sul reale per operarvi disarticolandolo e ricostituendolo secondo geometrie alternative. A un'analisi non superficiale, e non condizionata ideologicamente, l'azione rappresenta l'inveramento della critica ed è integralmente interna al suo movimento di presa di posizione rispetto all'oggetto. La denuncia delle condizioni vigenti, di per sé, non è sufficiente: l'uomo, infatti, come precisa Fichte, "deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io"[109]. In questo risiede quella che

Marx, nella *Einleitung* del 1843-44, qualifica come *Verwirklichung der Philosophie*[110].

Pensare il mondo per trasformarlo, dunque: sembra così potersi riscrivere l'undicesima tesi, in una ripresa dell'unione sinergica di critica teoretica e di sovvertimento pratico al centro della quarta delle *TH.* Come suggerito da Bloch, "la trasformazione filosofica è pertanto una trasformazione a misura della situazione analizzata"[111], "una trasformazione con incessante conoscenza del contesto"[112], ossia, da una diversa angolatura, un *agire secondo il sapere.*

Commentando questa tesi, Gramsci ha scritto che essa "non può essere interpretata come un gesto di ripudio di ogni sorta di filosofia, ma solo di fastidio per i filosofi e il loro psittacismo e l'energica affermazione di una unità tra teoria e pratica"[113]. In altri termini, seguendo Gramsci, l'undicesima delle *TH* dichiara superata la filosofia come contemplazione antiquaria (feuerbachiana) di un oggetto dato e sostiene, in pari tempo, la necessità di elaborare una filosofia come azione nel mondo, come prassi che tenga insieme il soggetto e l'oggetto in unità vivente: "la filosofia deve diventare 'politica', 'pratica', per continuare ad essere filosofia"[114].

Il programma d'azione incorporato nell'undicesima delle *TH* - alla cui luce si possono spiegare larga parte delle vicende che hanno colorato di lacrime e sangue il Novecento - non soltanto potrebbe essere pienamente sottoscritto da Fichte, ma si trova già esplicitamente tematizzato, nelle sue strutture portanti, nell'impianto della *WL* e nel suo ideale di ringiovanimento del mondo: e questo non fa che confermare la nostra tesi, secondo cui le *TH* si presentano, nel loro andamento teorico, come una riscrittura della *WL.*

È sorprendente, a questo proposito, l'analogia con un passaggio della *BM* del 1800: "la tua destinazione non è mero sapere, ma fare secondo il tuo sapere"[115] *(nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen Thun ist deine Bestimmung).* Infatti, prosegue Fichte, "tu non esisti per contemplare e osservare oziosamente te stesso o per meditare solitariamente su

devote sensazioni - no, tu esisti per agire; il tuo agire e soltanto il tuo agire determina il tuo valore"[116]. E ancora: "il mio pensiero deve riferirsi costantemente al mio agire, e deve lasciarsi considerare come un mezzo, sia pure lontano, per questo scopo"[117].

In termini convergenti, nelle lezioni del 1794 sul *Gelehrter.* "*agire (handeln)!* Agire! Questo è ciò per cui siamo al mondo"[118], secondo quell'identità di oggetto e soggetto mediata dalla prassi che costituisce, al di là delle differenze, il comune codice filosofico di Fichte e di Marx. Per il *Wissenschaftslehrer,* proprio come per il marxiano "materialista pratico, vale a dire per il comunista, occorre rivoluzionare il mondo concreto, agire sullo stato di cose in cui ci si è imbattuti e mutarlo"[119]. Secondo quanto chiarito da Garaudy, "l'idea madre del sistema di Fichte è quella dell'uomo creatore, la concezione che l'uomo è ciò che egli stesso si fa"[120] nell'ambito dei suoi rapporti sociali, senza i quali non sarebbe neppure concepibile: idea, questa, che nelle undici *TH* è non solo presente, ma che con diritto può essere assunta come fondamento di una concezione del mondo incardinata sull'assunto fichtiano per cui alla base dell'essere vi è il fare.

Come per Marx, anche per il pensatore di Rammenau la verità del sapere si rivela sul piano pratico-trasformativo. A tal proposito, Fichte non ha dubbi sul fatto che la "missione-vocazione" (*Bestimmung)* dell'uomo si configuri anzitutto come una *sittliche Bestimmung*, orientata alla trasformazione del mondo sociale. Ancora nelle crepuscolari lezioni sul *Gelehrter* del 1811 presso l'Università di Berlino, il *Wissenschaftslehrer* ribadisce la praticità del sapere (il sapere come *Tatbegründendes*), mostrandosi fedele alle coordinate fondamentali dell'ontologia della prassi della *WL:* "*il sapere è pratico* vuol dire: attraverso di esso, viene richiesto e tracciato un agire"[121]. E ancora: "se il sapere deve avere in generale un valore e deve essere più che una semplice ripetizione di ciò che esiste in modo migliore indipendentemente dal sapere, allora esso deve essere un sapere fondante fatti, ovvero pratico"[122],

tale cioè da incidere attivamente sulla struttura dell'esistente.

Seguendo Marx, il materialismo dogmatico deve, in sintesi, cedere il passo al materialismo della prassi, ossia - fichtianamente - a un *pensiero dell 'agire* - volto a far sì che la soggettività umana si ritrovi pienamente nelle proprie oggettivazioni storiche e sociali. La verità, come già si è visto, secondo un tema che attraversa diagonalmente le *TH,* non deve essere pensata nei tradizionali termini "corrispondentisti" - la cui critica insuperata resta quella svolta da Heidegger nel paragrafo 44 di *Sein und Zeit* - per cui il *concetto* coincide con un mero "contenuto mentale" che trasferisce nella mente sezioni e contenuti del mondo esterno (in coerenza con la strutturazione della società capitalistica, che non si fonda più su pretese "verità trascendenti", ma sul semplice *accertamento della corretta riproduzione sistemica).* Al contrario, nella prospettiva delle *TH* - ed è questo, lo ripetiamo, il comune codice veritativo di Hegel, Fichte e Marx[123] - la verità filosofica ha per oggetto il rapporto di identità tra soggetto e oggetto mediato dal divenire temporale come luogo dell'acquisizione dell'autocoscienza e della prassi che supera attivamente gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento di tale esito.

L'undicesima tesi, con il suo rifiuto incondizionato di ogni resa alla logica dell'esistente, ma, più in generale, l'intera costellazione delle *TH* trova la propria determinazione ultima nella decima, in cui viene chiarito il nuovo punto di vista della filosofia della prassi, metaforizzata tramite il materialismo come congedo dagli astrattismi meramente contemplativi di chi non entra concretamente in contatto, in maniera pratico-critica, con la "materialità" del mondo oggettivo.

Un materialismo della prassi, come si è visto seguendo Gentile, è una contraddizione in termini: la filosofia della prassi si risolve, di necessità, in un *idealismo pratico* che defatalizza la materialità oggettiva dell'esistente deducendo l'essere dall'agire, l'oggetto dal soggetto (con la *WLNM,* "il

non-io è il determinabile continuo in ogni determinazione, che esso riceve in virtù della libertà dell'io"[124]). È il codice stesso dell'idealismo quello dell'identità tra fare e sapere (con le parole di Gentile, "fare in quanto conoscere, e conoscere in quanto fare"[125]), con annesso rifiuto della distinzione rigida tra i due ambiti. Come si è visto, dire materialismo equivale a dire oggetto come *Objekt* e, dunque, a ricadere nel dogmatismo che ammette una realtà sottratta all'azione e ontologicamente prioritaria rispetto ad essa. Il concetto stesso di prassi è intriso di idealismo, perché si regge sull'assunto per cui l'essere deriva dal fare.

È in questo senso che, come si è visto, il concetto di prassi risulta ambiguamente sospeso tra materialismo e idealismo, essendo trasformazione pratica dell'esistente (e, dunque, materialmente connotata) e, insieme, rifiuto del dogmatico rispecchiamento materialistico dell'oggetto come dato assolutamente e senza la mediazione soggetto-oggettiva: di qui, appunto, l'ambivalenza del discorso marxiano, che si autoproclama rigorosamente materialistico e, in modo contraddittorio, viene a fondarsi sull'idealismo della prassi fichtiano (la *tätige Seite)* e sottopone a critica il materialismo feuerbachiano come teoria del rispecchiamento. Il paradosso sta tutto nel fatto che il "materialismo" che Marx aspira a fondare come ritorno - con Feuerbach - al mondo concreto della produzione e della storia assume come proprio oggetto una realtà che nulla ha a che vedere con il materialismo declinato, secondo la prospettiva moderna culminante nella posizione feuerbachiana, come ammissione di oggetti materiali dati e tali da dover essere accertati, rispecchiati, introiettati gnoseologicamente.

Nella misura in cui fa dell'azione la modalità fondamentale della relazione soggetto-oggettiva, assumendo soggetto e oggetto come poli di una relazione pratica, attiva, senza la quale nessuno dei due astrattamente esisterebbe, il cosiddetto materialismo di Marx rivela la sua vera natura di filosofia della prassi, e dunque di idealismo che ammette il darsi del soggetto e dell'oggetto esclusivamente nella loro reciproca

mediazione dialettica *(kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt).* Come per Fichte, anche per Marx la realtà esiste come esito di una prassi e, dunque, come azione considerata nel suo risultato.

Un tale idealismo della prassi non conosce "cose" morte, feticizzate, oggetti naturali-eterni: in maniera opposta, esso assume la realtà oggettiva e la storia non come un dato ma come un prodotto, non come essere ma come fare, non come fatto ma come atto. Per questa ragione, una tale concezione non può che essere, strutturalmente, storica: l'esistente è il risultato, temporalmente mediato, dell'azione che l'ha posto, e dunque non si dà in modo naturale e sovrastorico, cioè tale da poter accampare pretese di definitività.

Se, in riferimento a una simile prospettiva, fondata sul codice idealistico della *Subjekt-Objektivität* a sua volta poggiante sulla concezione della realtà come prodotto del fare, si desidera ostinatamente parlare di "materialismo", sulle orme dell'autocertificazione dello stesso Marx, lo si faccia pure: ma non si dimentichi che un'espressione di questo tipo ha senso solo se, con essa, si allude a una forma di *prassismo trascendentale,* nel senso chiarito da Heidegger; nel senso, cioè, per cui tutto l'essente figura come risultato della *praxis*, come esito della relazione soggetto-oggettiva per cui soggetto e oggetto si danno solo nella relazione, mediata dall'azione, per cui il primo pone il secondo per poi esserne condizionato e, di lì, per tornare ad agire su di esso, trasformandolo in vista dell'attuazione, temporalmente differita, di rapporti liberi secondo ragione, e tali da assumere, come proprio soggetto di riferimento, l'umanità tutta come un'unica totalità socializzata. E in forza della sua interpretazione equivoca dell'idealismo - su cui si è insistito altrove[126] - come indipendenza del piano ideale da quello reale, come scarsa attenzione per il mondo effettivo della produzione e degli scontri sociali, che Marx finisce aporeticamente per elaborare una filosofia della prassi idealistica, di matrice fichtiana, e, insieme, per convincersi che dell'idealismo essa sia il rovesciamento.

E bene soffermare ulteriormente l'attenzione sul paradossale movimento di pensiero dispiegato dalle *TH.* A tutta prima, sembrava di essere al cospetto di un semplice riorientamento del materialismo, trasformato in *materialismo della prassi*, nel tentativo di superare e, insieme, di inverare tanto il *materialismo contemplativo* di Feuerbach quanto l'*idealismo dell'attività astratta* di Fichte e Hegel! Ci siamo, invece, ritrovati - a partire dalla prima tesi, in verità - ricondotti al cuore del codice soggetto-oggettivo dell'idealismo. E in questo "riprecipitare nell'idealismo"[127] *(in den Idealismus zurückzufallen)* - secondo la formula accusatoria rivolta a Feuerbach nella *DI* - che sembra consumarsi la rottura di Marx con il materialismo (Hobbes, La Mettrie, D'Holbach, Bacone, ecc.) che ancora nella *Heilige Familie*[128] era salutato come prospettiva potenzialmente rivoluzionaria. Il modo stesso in cui Marx tratteggia l'essenza del "vero" materialismo - il "materialismo della prassi" - ci riporta nell'alveo dell'idealismo: non esiste un mondo dato, essendo l'oggettività l'oggettivazione sempre ricreata dell'agire umano.

Il vero "materialismo", dunque, come riconoscimento del carattere soggettivo dell'oggetto e, insieme, come assunzione della prassi quale orientamento ideale in vista della piena corrispondenza di soggetto e oggetto rimandata a domani: defatalizzare l'oggettività (svelandone la genesi soggettiva, pratica) equivale a fissare le condizioni trascendentali di possibilità della *praxis*, nonché il suo *telos*, l'"umanità socializzata" che ha trasformato in patria il mondo oggettivo e che scorge in ogni singolo membro della razza umana una parte dell'unica ragione in cerca di sé nella storia. Materialismo e prassi restano, pertanto, i poli di una contrapposizione insanabile: l'uno esclude l'altro. Il tentativo marxiano di coniugarli risulta, pertanto, fin dall'inizio votato al fallimento: dietro il nome di "materialismo" con cui Marx qualifica la propria riflessione continua ad aggirarsi l'ombra dell'idealismo, dell'assunzione del reale come esito -mai definitivo e sempre trascendibile - di un fare.

L'ambivalenza del discorso marxiano affiora nel modo più nitido se solo si considera che l'idealismo fichtiano della prassi non soltanto viene qualificato da Marx come materialismo (e questa, di per sé, sarebbe una questione puramente nominale), ma viene contraddittoriamente riferito, tra le righe, alla sola *realtà sensibile* scoperta da Feuerbach: per un verso, Marx scopre fichtianamente l'attività del soggetto come fondamento dell'oggetto e, per un altro verso, pretende di limitarla al solo mondo sensibile, configurandola, dunque, come prassi operativa in un mondo oggettivamente dato (e, di conseguenza, esulante dalla sfera d'influenza della *praxis).* Si tratta di un'ambiguità irrisolta, da cui emerge una filosofia della prassi dimidiata, perché costretta ad agire su un mondo oggettivo ("materiale") già dato e, dunque, presupposto alla prassi. Idealismo e dogmatismo non possono essere conciliati, pena il precipitare in quelle ambiguità irrisolvibili in cui fluttua la riflessione marxiana nelle sue due determinazioni sinergiche di *scienza filosofica* che aspira a essere *scienza positiva* e di *idealismo pratico* che si presenta come *materialismo della prassi.*

La stessa undicesima tesi, come si è visto, sottopone a una sferzante requisitoria non la filosofia *qua talis,* bensì la filosofia dogmatica che raddoppia simbolicamente le simmetrie dell'esistente: contro questa "miseria della filosofia", Marx teorizza la necessità di muovere verso un prassismo trascendentale che instauri un rapporto pratico con l'oggetto. Ora, non è forse vero che questa contrapposizione frontale tra filosofia rispecchiante e filosofia rivoluzionaria riproduce in modo pressoché integrale la contrapposizione fichtiana della *EE* tra dogmatismo e idealismo? Non è forse vero che il materialismo della prassi, non riconoscendo altro oggetto se non quello posto dalla prassi umana oggettivantesi nella storia, coincide con l'idealismo pratico e con la sua deduzione dell'essere dall'agire, del fatto dall'atto, dell'oggetto dal soggetto?

Sostenere, con la prima tesi, che l'idealismo sviluppa la *tätige Seite* in modo *nur abstrakt* è, una volta di più, infonda-

to: non è forse vero che la *WL* culmina nell'invito ad agire *nella* e *per la* società in vista dell'instaurazione di rapporti liberi secondo ragione? Dove, dunque, l'astrattezza idealistica? Né è, francamente, possibile liquidare l'intero sistema hegeliano - come fa la marxiana *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* -come mera apologia mal celata dello Stato prussiano: l'accusa di "giustificazionismo" - ancora oggi uno dei principali capi d'imputazione contro l'hegelismo, tanto più radicato quanto più infondato - non può in alcun caso essere estesa a Fichte, la cui tensione con lo stato di cose resta la cifra inossidabile della sua riflessione.

Al di là degli equivoci e dei fraintendimenti, l'alternativa prospettata dalle *TH* si rivela essere, una volta di più, come già sapeva la *EE,* quella tra il dogmatismo (il materialismo della datità feuerbachiano) e l'idealismo (il prassismo trascendentale che risolve l'essere nell'agire, il fatto nell'atto), ossia quella tra la rassegnata accettazione delle logiche dell'esistente e l'eroica rivolta titanica contro di esse. Così recita la decima tesi, enunciando il programma d'azione della prassi di cui le precedenti tesi hanno verificato le condizioni trascendentali di possibilità:

> Il punto di vista del vecchio materialismo è la società "borghese"; il punto di vista del nuovo materialismo è la *società umana* (*menschliche Gesellschaft*), o l' *umanità socializzata (gesellschaftliche Menschheit).*

Si tratta, a nostro giudizio, della più importante delle undici *TH*, in quanto mostra l'orientamento teleologico della *praxis*, l'universalismo dell'emancipazione di un'umanità finalmente non più eterodiretta, né frazionata, ma tale da riconoscersi nella sua unitarietà, nonché nella sua essenza comunitaria in cui l'individuo può realizzarsi pienamente come parte dell'intero. Secondo quanto chiarito già nella nona tesi, il materialismo dogmatico di stampo feuerbachiano trova la propria realizzazione nella rappresentazione santificante della società capitalistica. In modo diametralmente opposto, l'ontologia della prassi marxiana assume il punto di vista della *gesellschaftliche Menschheit* secondo due diverse pro-

spettive, in correlazione essenziale e reciprocamente innervate: per un verso, l'atomistica delle solitudini e l'individuo robinsoniano del materialismo di Feuerbach cedono il passo, come già è emerso con la sesta e con la settima delle *TH*, a una prospettiva che, in quanto centrata sul nesso di mediazione tra soggetto e oggetto tramite la prassi trasformatrice, non può che essere storicamente e socialmente connotata, assumendo di conseguenza come proprio riferimento il genere umano nei suoi concreti e storicamente determinati nessi sociali (già nel *Beitrag*, Fichte parlava di "grande società, l'umanità intera"[129]).

Per un altro verso, proprio perché il suo punto di vista non è la società capitalistica - l'atomistica delle solitudini - idealmente rispecchiata, bensì l'umanità socializzata e, dunque, pensata come un unico *Ich* agente nella storia in vista del proprio pieno autoriconoscimento e dell'attiva trasformazione di tutte le condizioni che ostacolano questo processo (in vista dell'identità *in actu* dell'umanità con le proprie potenzialità ontologiche), l'ontologia della prassi marxiana è inconciliata con lo *status quo*, con l'alienazione dilagante nel mondo a morfologia capitalistica: quest'ultima - la più macroscopica negazione della *gesellschaftliche Menschheit* - frammenta il genere umano in un pulviscolo anomico di singoli individui assolutizzati e reciprocamente conflittuali, disgregando l'unitarietà del genere, "desocializzando" l'umanità e assoggettandola al potere reificato delle proprie oggettivazioni.

E in ragione di questa mancata attuazione, nel presente, delle potenzialità ontologiche del genere che la prassi trasformatrice è chiamata a "criticare teoreticamente" e a "sovvertire nella pratica", a intervenire in vista di un attivo superamento delle condizioni vigenti come ostacolo al raggiungimento, da parte dell'umanità, della corrispondenza con il proprio concetto. Il suo sguardo è costantemente rivolto all'avvenire strutturato secondo rapporti liberi e razionali all'insegna del reciproco riconoscimento su scala universale. Come già si è visto, la prospettiva marxiana resta stabilmen-

te comunitaria e critica verso quel codice ultraindividualistico dominante a cui lo stesso Feuerbach, *volens nolens*, finisce per essere vincolato in virtù del suo stesso materialismo.

La decima delle *TH* è, si diceva, il momento culminante di questi frammenti incendiari che non fanno pace con il mondo: l'*Objekt* di Feuerbach impone l'*adaequatio* gnoseologica e l'*Anpassung* politica, e, dunque, il suo resta il punto di vista della società frammentata in balia dell'alienazione. La defatalizzazione dell'esistente resa possibile dall'idealistica concezione dell'oggetto come *Gegenstand* presuppone, al contrario, l'identità soggetto-oggettiva: dunque, la prospettiva che le è propria è quella della conformazione, rinviata a domani, della realtà oggettiva al soggetto agente e, quindi, quella corrispondenza *in actu* dell'umanità con le proprie potenzialità ontologiche sfociante nella realizzazione del genere umano come un unico *Ich* (l'"umanità socializzata") libero e ugualmente sviluppato in ogni sua parte. Figura emblematica della conciliazione, il materialismo dell'*Objekt* di Feuerbach è centrato sul presente (la società borghese realmente esistente, concepita come un oggetto dato), che si limita a riprodurre simbolicamente e, di più, a naturalizzare ideologicamente (settima e nona tesi). Il marxiano prassismo del *Gegenstand* è, invece, incondizionatamente antiadattivo, perché nel presente individua il rovesciamento delle potenzialità del genere umano; un rovesciamento che, essendo esso stesso il risultato dell'agire umano dispiegantesi nella storia (essendo, cioè, *Gegenstand* e non *Objekt*), può essere superato tramite l'unione di "critica teorica" e "sovvertimento pratico" (la vita sociale è *wesentlich praktisch*, ci ricorda l'ottava tesi).

La *gesellschaftliche Menschheit*, ossia il punto di vista dell'idealismo della prassi, corrisponde alla forma di una relazione solidale tra individualità che si riconoscono reciprocamente come libere e uguali su scala planetaria, in antitesi con la frammentazione del genere umano prodotta dalle algide logiche dell'intelletto astratto come funzione espressiva della reificazione moderna. È il concetto stesso dell'ente ra-

zionale come attivo a imporre, sul piano teorico, l'assunzione della naturale espressività comunitaria dell'uomo, che - secondo l'insegnamento del *NR* jenese - può pensarsi come tale solo in una dimensione originariamente intersoggettiva, ossia tale da attribuire la libera attività anche ad altri enti razionali finiti con cui concepirsi come parte di una comunità. Il tema, come già si è detto, accomuna Marx, ancora una volta, alla prospettiva di Hegel e - quel che a noi qui più interessa - di Fichte.

Senza insistere ulteriormente, in questa sede, sulla visione comunitaria ed etica fichtiana (a cui già si è fatto cenno in precedenza e per la quale resta un punto di riferimento imprescindibile il lavoro di Aldo Masullo *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*[130]*),* ci limitiamo a ricordare come, a partire dal *NR*, la prospettiva del pensatore di Rammenau venga sviluppandosi in direzione di un *comunitarismo sociale* per cui l'individuo esiste ed è concepibile solo come astrazione dalla comunità organica in cui è radicato: "l'uomo - scrive Fichte - diventa uomo solo tra uomini"[131]. E ancora: "da solo, l'uomo non è nulla: infatti, l'uomo costituisce una comunità"[132] e non può essere pensato senza di essa. La comunità, a sua volta, "non è il concetto *di tutti (Aller),* ma di una *totalità* (*Allheit*)"[133]: non, dunque, un *compositum,* un aggregato di "granelli di sabbia" - così nei *GZ*-, come viene concepita nella moderna prosa reificante del capitalismo, ma una totalità in cui le parti si fondono, come un "vincolo organico"[134] *(Vereinigungsbund),* "mediante il quale tutti confluiscono in uno, e stanno riuniti non in un concetto astratto, come un *compositum*"[135].

Come si è visto, in modo convergente, nella sesta delle *TH*, Marx precisa che "l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'*insieme dei rapporti sociali (das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)", ossia, appunto, la comunità vivente come unità organica delle parti. La relazione tra attività umana e società, tra soggetto e oggetto, è sempre mediata dalle relazioni so-

ciali concretamente esistenti, come lo stesso Fichte ha adombrato nel *NR*[136].

La comunità, a sua volta, in Fichte come in Marx, è intesa in modo virtualmente cosmopolitico, ossia come comunità coincidente con l'umanità *qua talis,* in una forma di *comunitarismo cosmopolitico* che assume *universalisticamente* il genere umano come proprio ideale di riferimento e, insieme, concepisce *comunitariamente* l'esistenza dell'individuo come parte di un intero sociale: in questo modo, l'universalismo dell'assunzione del genere umano come soggetto unitario non precipita nell'atomistica delle solitudini, nell'aggregato degli individui robinsoniani (il *compositum* evocato da Fichte) posto in essere dal movimento reificante di mondializzazione del mercato.

Né dev'essere trascurato il fatto che, come è stato suggerito, "assecondando l'ispirazione proveniente dall'evento della rivoluzione francese, il sistema filosofico di Fichte, oltre a essere un 'sistema della libertà', vuole essere, nella sua intenzionalità più segreta e nel suo compimento dichiarato, un 'sistema dell'uguaglianza'"[137], o, da una diversa angolatura, dell'*uguale libertà.* Sono gli stessi princìpi della *WL* a imporre che si combatta affinché ogni singolo individuo, in quanto membro della comunità umana, raggiunga la piena corrispondenza con le proprie potenzialità ontologiche (in modo che gli io empirici pervengano alla consapevolezza di essere parti dell'unico *Ich* coincidente con il genere, con quella che Marx chiama l'"umanità socializzata"). In questo modo, viene da Fichte postulata la necessità morale di un libero, uguale e uniforme sviluppo di tutti i membri come condizione imprescindibile per il perfezionamento dell'umanità tutta. Si comprende, allora, in che senso lo scopo ultimo di ogni società coincida, per Fichte, con "la completa uguaglianza di tutti i suoi membri"[138].

Se tutti gli uomini riuscissero a diventare perfetti, allora sarebbero tutti *perfettamente uguali*, a tal punto che giungerebbero a costituire un'unità assoluta e armonica, una *totali-*

tas in cui l'uguale libertà di ciascuno renderebbe possibile l'uguale libertà di tutti[139]. L'uguaglianza - l'*uguale libertà* - diventa, allora, per Fichte non meno che per Marx, l'esito del processo di emancipazione del genere umano. Secondo quanto chiarito dalle lezioni del 1794 sul *Gelehrter,* "il fine ultimo e sommo della società è dunque una *completa unità e unanimità tra tutti i suoi possibili membri (völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern)*"[140].

Solo se composta da soggetti ugualmente liberi, la comunità può svilupparsi in modo uniforme e completo, nella forma di quello che, in termini niente affatto contrastanti, nei *Grundrisse* Marx definirà il "libero sviluppo delle individualità". Marx, come Fichte, pensa allora la comunità come il solo luogo che renda pienamente realizzabile l'espressività intersoggettiva delle singole individualità (l'"umanità socializzata" delle *TH*), sottraendole alla prosa mortificante dell'individualismo mercatistico, che annulla l'individuo nell'atto stesso con cui lo magnifica, soggiogandolo al potere sociale alienato e all'insensato fine della valorizzazione del valore. Non può darsi autentico sviluppo libero dell'individuo se non nella dimensione comunitaria, la sola in grado di realizzare la naturale intersoggettività dell'ente razionale finito.

Lo sviluppo della comunità e quello dell'individuo procedono dunque congiuntamente, configurandosi la prima come lo spazio sociale in cui si pongono in essere le condizioni per il pieno dispiegamento delle potenzialità ontologiche dell'individuo: secondo la grammatica del *Manifesto del partito comunista*, il *telos* dell'azione resta una "comunità al cui interno *il libero sviluppo di ognuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti (die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist*)"[141].

La comunità senza sviluppo libero degli individui è totalità vuota; l'individuo senza dimensione comunitaria è un atomo sociale alienato. E questo il comune codice comunitario di Fichte e Marx, che trova la sua espressione forse più significativa in un passaggio della fichtiana *BG* del 1794:

> La società raccoglierà come bene comune i guadagni ricavati da tutti quanti i soggetti, per consentirne il libero impiego ad opera della comunità, e, operando in questa maniera, li moltiplicherà per il numero dei soggetti, si farà comunitariamente carico delle lacune dei soggetti, portandole così al grado più basso[142].

E questo il compimento più autentico dell'umanità socializzata a cui allude Marx, in cui, nella conciliazione dell'individuo con il genere e con la comunità, si verifica la piena corrispondenza, mediata dalla *praxis*, tra l'uomo e le sue potenzialità ontologiche.

5

L'ATTUALISMO DI GENTILE COME FILOSOFIA DELL'AZIONE

> Ogni uomo è uomo filosofando, ossia riconoscendo un oggetto che è un mondo, la realtà, la legge, e non dimenticando che niente lo assolve dal debito di esserci anche lui in questo mondo: esserci seriamente, lavorando, dimostrando di concorrere alla realtà, conoscendo la realtà e adempiendo la legge: egli, libera potenza, la quale non può mai spogliarsi della propria responsabilità; e deve perciò mettere in valore tutta la propria capacità, e pensare, pensare, lavorare: centro, e centro attivo del proprio mondo. Questa filosofia non gli permette né di chiudersi astrattamente ed egoisticamente in se stesso, né di abbandonarsi e negarsi in una immaginaria realtà: essa però non è mai niente di bello e fatto: è il suo stesso spirito, è lui stesso, che per vivere deve svolgersi, deve costituirsi. Quindi la sua filosofia non può essere che il suo ideale, sempre in via di attuarsi, mai compiuto.
>
> G. Gentile, *La riforma dell 'educazione*

5.1 Il confronto di Gentile con Marx

> Marx, idealista nato, e che aveva tanta familiarità, nel periodo formativo della sua mente, con le filosofie

di Fichte prima e poi di Hegel, non s'appressò al materialismo di Feuerbach dimenticando tutto ciò che aveva appreso, e che erasi connaturato col suo pensiero. Non seppe dimenticare che non v'ha oggetto, senza un soggetto che lo costruisca.

G. Gentile, *La filosofia di Marx*

Marx, ripeto, fu e volle essere metafisico.

G. Gentile, *La filosofia di Marx*

Le riflessioni di Giovanni Gentile hanno costituito un imprescindibile punto di riferimento per il nostro lavoro, non solo perché egli, meglio e prima di ogni altro autore, ha adombrato il carattere inequivocabilmente idealistico della filosofia della *praxis* di Marx ("idealista nato"), ma anche per il fatto che, come ora tenteremo di mostrare, l'attualismo costituisce un possibile luogo di incontro tra la filosofia dell'azione di Fichte e quella della prassi di Marx. Non è forse vero che, al di là dei luoghi comuni più consolidati, il codice filosofico di Gentile e quello di Marx presentano non pochi punti di incontro, trovando nella centralità del concetto del *fare* (la prassi marxiana, l'atto gentiliano) il loro nucleo comune?

E su questo nodo problematico che ora soffermeremo l'attenzione. Non è nostra intenzione prendere in esame tutte le interpretazioni che sono state prospettate del rapporto tra Marx e Gentile[1]; l'obiettivo che ci proponiamo consiste, piuttosto, nel tentativo di tratteggiare una nostra linea interpretativa che tenga conto di quelle già esistenti (misurandosi direttamente con le letture che, a nostro giudizio, hanno fornito un contributo particolarmente significativo per il tema), e che al tempo stesso provi ad adombrare l'incidenza esercita-

ta dalla filosofia della *praxis* marxiana sulla genesi dell'attualismo.

La tesi che intendiamo sostenere può così essere formulata: l'attualismo si configura come una *riforma prassistica della dialettica hegeliana* condotta tramite una ripresa all'idealismo pratico di Fichte mediato dal confronto con la filosofia della *praxis* marxiana al centro della *Filosofia di Marx* (= *FM*)[2]. Tra Marx e Gentile non vi sono solo remoti punti di tangenza dovuti ai loro nessi teorici con Fichte e Hegel: in modo decisamente più radicale, la dialettica attualistica prende forma assimilando la centralità della prassi messa a tema da Marx sulla scia dell'idealismo pratico fichtiano.

Per impostare correttamente il problema, il primo passo da compiere consiste nell'accomiatarsi da quella classificazione politica in nome della quale Marx e Gentile vengono concepiti come pensatori eterogenei e, di più, opposti in nome della diversa "appartenenza politica", obliando integralmente il loro comune codice filosofico, l'azione come fondamento della realtà e, dunque, la prassi come *medium* tra il soggetto e l'oggetto. Paradosso, questo, che riaffiora sempre in forma parossistica nella distinzione coatta e ubiquitariamente presente tra Croce, Gentile e Gramsci in base al loro credo politico, in una rimozione integrale della loro condivisione - sia pure in forme differenziate - del codice idealistico[3] della soggetto-oggettività.

Occorre accomiatarsi dalla *stultifera navis* del coro virtuoso dei fautori del "pensiero magico" che delegittima lo spazio veritativo delle idee filosofiche sulla base della loro fonte e dell'appartenenza politica di chi le ha maturate e tornare a interrogare l'idealismo gentiliano non soltanto in rapporto con Hegel e Fichte, ma anche con Marx. Anche in questa demonizzazione aprioristica di ogni pensiero non allineato con l'ortodossia neo-liberale è lecito scorgere le tracce della compiuta peccaminosità di un'epoca che oblia ed esorcizza il più grande filosofo italiano del Novecento e, con movimento

simmetrico, incensa, elogia e innalza a eroe nazionale il suo assassino.

Condividiamo la tesi di Augusto Del Noce, in accordo con la quale, in riferimento alla realtà italiana, "il pensiero di Gentile rappresenta una svolta di capitale importanza nella storia della filosofia, in un senso la più importante del nostro secolo"[4]. Di più, riteniamo che Gentile stia al Novecento italiano come Hegel - secondo la nota tesi di Karl Lowith[5] - sta all'Ottocento tedesco: non vi è filosofo, dopo di lui, che non abbia modellato il proprio profilo teorico prendendo posizione - ora esplicitamente, ora implicitamente - rispetto alla dialettica attualistica.

Ed è anche in questa luce che, oggi più che mai, si impone la necessità di reagire a questa "*conventio ad excludendum* nei confronti del pensiero di Gentile"[6], nel senso non già di una riabilitazione, in stile agiografico, della sua figura, bensì di un confronto serio e spregiudicato con il più importante (per la grandezza teorica non meno che per la più o meno sotterranea *Wirkungsgeschichte)* pensatore italiano del Novecento: senza dimenticare - come suggerito da Salvatore Natoli - che la cultura italiana "nella sostanza non ha mai confutato Gentile, ma, d'un tratto lo ha semplicemente taciuto. Solo per questo ha ritenuto d'essersene emancipata"[7]. L'adesione di Gentile al fascismo fino al suo tragico ed esiziale epilogo - adesione in cui, peraltro, non si può non riconoscere quella profonda coerenza che invece mancò ai tanti che divennero antifascisti a seconda delle convenienze e, soprattutto, dopo l'inglorioso crollo del regime - non è sufficiente, di per sé, a confutare la dialettica attualistica, né tanto meno a rendere superfluo un serio confronto con essa. Come Gramsci, anche Gentile è un filosofo della coerenza e non è possibile, sotto questo profilo, negargli quel coraggio e quella costanza che sempre ebbe.

A questo proposito, non bisogna dimenticare come il pensiero di Gentile non si esaurisca nella sua concreta adesione al fascismo. Non si spiegherebbe, altrimenti, la successiva di-

cotomia tra una destra e una sinistra attualistica, né il fatto, evidenziato da Del Noce, che il filosofo dell'attualismo intrattenga "un rapporto decisivo così con il fascismo come con il comunismo italiano"[8]. Se, forse, può apparire estremistica la tesi di Gennaro Sasso, che nega radicalmente ogni possibile legame tra la dialettica attualistica e le politiche mussoliniane[9], resta un dato di fatto che dall'attualismo siano emersi, sia pure con profili altamente differenziati, autori che hanno aderito al regime come pensatori che ad esso si sono opposti strenuamente (da Gobetti a Gramsci): aspetto, questo, da cui si evince - è bene insistervi - come il pensiero di Gentile non porti necessariamente al fascismo, né si esaurisca in esso[10]. Per quel che concerne il rapporto tra Gentile e Mussolini, del resto, Del Noce ha significativamente parlato di "armonia prestabilita", a sottolineare come i due si siano a lungo ignorati, anche in forza dei loro diversi percorsi teorici, e si siano poi trovati uniti all'interno del regime (nei suoi articoli sull'"Avanti!" Mussolini menziona Gentile un'unica volta, il 30 giugno 1913). Per queste e per mille altre ragioni, non è possibile liquidare Gentile come un "hegeliano fascista" (Marcuse) o come un episodio della "distruzione della ragione" (Lukàcs).

D'altro canto, è noto che verso il filosofo dell'attualismo, presso gli ambienti fascisti, vi fu sempre una certa diffidenza, dovuta in larga parte alla personalità di Gentile, troppo aperta per ridursi alla mera organicità cadaverica al regime. La stessa decisione di assassinare barbaramente Gentile era nota agli ambienti fascisti, che non solo non presero le difese del filosofo, ma quasi appoggiarono idealmente quel gesto criminale contro un pensatore che aveva apertamente preso posizione contro le torture fasciste e troppo spesso aveva appoggiato ebrei e antifascisti, rivelando una libertà di pensiero e di azione che non poteva che risultare inaccettabile per la struttura monolitica del regime[11].

Vi è, del resto, nella stessa filosofia dell'atto puro una tensione verso la libertà universale che, profondamente coeren-

te con l'orizzonte idealistico, è già da sempre potenzialmente non organica al fascismo e, più in generale, a ogni formazione totalitaria. E, infatti, noto che la dialettica attualistica presenta come proprio orientamento teleologico l'idealistica universalizzazione della libertà mediata dalla prassi; rispetto alla quale, certo, è una contraddizione il fatto che Gentile, nel 1938, non prese posizione contro le ignobili leggi razziali, ma è una contraddizione che risulta, almeno in parte, ridimensionata dal fatto che, per tutta la vita, il pensatore dell'atto puro mostrò concretamente la sua solidarietà operativa verso intellettuali ebrei[12] (emblematico resta il caso di Mondolfo). La dialettica attualistica riuscì sempre a trovare un posto anche per i dissidenti e per gli antifascisti, come lo trovò per il logo astratto e per l'errore, momenti necessari alla concretezza.

È altresì vero che Gentile, in coerenza con la linea del regime, opta per la folle scelta dell'intervento nel secondo conflitto mondiale e per l'alleanza con la Germania nazista: questo aspetto non deve essere rimosso o sottovalutato, a patto però che si ricordi anche la profonda avversione di Gentile - mai rinnegata - per il nazionalsocialismo e per la delirante teoria della razza, essa stessa incompatibile con l'idealismo in quanto tale. E significativo, a questo proposito, che la voce *Razza*, redatta nel 1935, per l'*Enciclopedia italiana* coordinata da Gentile prenda apertamente posizione contro la visione nazista (sarà successivamente modificata nel 1938, dopo l'oscena adesione del regime fascista alla teoria della razza[13]).

A proposito dell'assunzione della libertà universale come *telos* dell'azione e, di più, come cifra dell'attualismo, così si sostiene, ad esempio, nei *FD:* "tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità"[14]. E, in termini ancora più espliciti, nella *Filosofia dell'arte:* "l'umanità nel suo cammino procede formando anch'essa un'umana personalità, un pensiero sempre più consapevole di sé, sempre più vasto, e comune e valido per una cerchia sempre più ampia di uomini"[15].

La *damnatio memoriae* di cui il pensatore dell'atto puro non ha smesso di essere prigioniero ha indotto e continua a indurre all'oblio della vocazione universalistica del suo filosofare, centrato - non meno di quello di Fichte o di Marx - sull'idea di un'umanità pensata come un unico Io che si realizza liberamente nelle sue oggettivazioni storiche. Basti leggere, tra i tanti possibili, questo brano della *Riforma della dialettica hegeliana*, che riprende quasi alla lettera rimpianto fichtiano della *WL* e quello marxiano delle *TH:*

> La storia dell'umanità procede per gli sforzi continui del volere, che vien liberando se medesimo attraverso le lotte civili, economiche, politiche, religiose, scientifiche, verso l'assoluta libertà della ragione, la cui forma ideale, se in tutto realizzata, segnerebbe la conclusione della storia. Ma, poiché ogni ideale si viene realizzando in una vita infinita, la conclusione non verrà mai, né la perfetta libertà etica sarà mai un fatto, e gli uomini si travaglieranno sempre a umanizzarsi, a farsi sempre più liberi, con ritmo perpetuo di moralità e di filosofia[16].

Che in una simile concezione si avverta distintamente l'eco del "cattivo infinito" fichtiano è evidente; come, del resto, è lampante che la stessa concezione dell'"atto puro" rimanda direttamente alla teoria fichtiana del conoscere come azione, con annessa deduzione dell'essere dal fare: a tal punto che non sarebbe fuorviante intendere quella gentiliana come una *riforma fichtiana della dialettica hegeliana*[17], se solo si considera che il cuore di tale riforma consiste nella volontà di strappare Hegel alla "quiete metafisica" (l'identità di pensiero ed essere concepita staticamente) in cui, *volens nolens*, ancora alloggia per dinamizzarne il pensiero tramite l'assunzione dell'atto del pensare come incessante cosmogonia, ripensando l'identità di essere e pensiero tramite l'atto in atto che la garantisce.

In una simile riforma attualistica della dialettica, svolge un ruolo decisivo non soltanto Spaventa, come la critica tende quasi unanimemente a suggerire (si sa che, nella ripresa di Spaventa, Gentile aspirava a essere l'analogo di Croce nel recupero di De Sanctis), ma anche la *WL* fichtiana e, con essa, il prassismo trascendentale da Gentile incrociato nelle

TH, da lui per la prima volta tradotte in lingua italiana. Sull'incidenza della riflessione fichtiana sulla maturazione della filosofia attualistica, resta imprescindibile il lavoro di Henry Silton Harris, *Fichte e Gentile*[18].

Occorre, tuttavia, domandarsi se sia legittimo parlare anche di un'incidenza della filosofia marxiana della *praxis* sulla genesi della riflessione attualistica[19]. Si tratta, in verità, di una domanda che non è nuova per la critica, che per essa - come vedremo - ha prospettato risposte assai differenziate e, non di rado, diametralmente opposte. Nelle pagine che seguono, pertanto, torneremo a porre tale domanda, con l'obiettivo di mostrare - lo chiariamo fin da ora - come di incidenza della filosofia della *praxis* di Marx sia legittimo parlare e, di più, come essa sia costitutiva dell'attualismo gentiliano non meno della *WL*. Questo aspetto rivelerà, una volta di più, il comune concetto di azione su cui i progetti di Fichte e di Marx si reggono, trovando nella teoria del l'atto puro una loro possibile armonia. Non si tratterà di prendere in esame i singoli passaggi dei due saggi *(Una critica del materialismo storico* e *La filosofia della prassi)* poi confluiti nella *FM* del 1899, a cui peraltro ci siamo già ampiamente richiamati per adombrare lo statuto idealistico del concetto marxiano di *praxis* nelle *TH.*

Al contrario, proveremo a mostrare come nel confronto giovanile con Marx prendano forma, *in statu nascendi*, i germi dell'attualismo come rielaborazione originale delle riflessioni fichtiane e marxiane sull'azione come fondamento del codice soggetto-oggettivo. Con questo, non si intende, certo, negare o anche solo ridimensionare l'originalità della filosofia dell'atto puro, che resta - al di là degli isomorfismi e delle incidenze che hanno influito sulla sua genesi - indeducibile e perfettamente autonoma nella sua struttura di base: è nostra intenzione indicare possibili tangenze e punti di contatto tra la riflessione di Gentile e quelle di Fichte e di Marx, nel tentativo di mostrare come queste due - nel comune codice del prassismo trascendentale su cui si reggono - trovino nell'at-

tualismo, come già si è detto, una possibile soluzione che le porti a unità concettuale.

Secondo il suggerimento di Natoli[20], è giunto il momento di ricollocare Gentile come "filosofo europeo" non soltanto perché il suo pensiero, lungi dall'essere confinato nel recinto chiuso della realtà italiana della prima metà del Novecento, viene maturando temi e problemi che si trovano parallelamente sviluppati dalla grande filosofia europea (Husserl, Heidegger, Bloch, ecc.), ma anche perché, a un'attenta analisi, risultano profondamente radicate nella cultura europea le radici stesse del suo filosofare, centrato com'è sull'idealismo fichtiano ed hegeliano e - come cercheremo di adombrare - sulla marxiana filosofia della prassi[21].

Il progetto culturale che ha animato l'intera sua esistenza può, in questo senso, essere inteso come un ambizioso tentativo di valorizzare la filosofia italiana non certo in contrapposizione, bensì in relazione con quella europea, mostrando - secondo la spaventiana tesi della "circolazione del pensiero europeo", secondo cui il Rinascimento italiano fonda la moderna filosofia europea, che poi rientra in Italia con Galluppi, Rosmini e Gioberti - come il pensiero italiano (Bruno, Vico, Rosmini, Gioberti, Spaventa) abbia saputo assimilare e rideclinare in forma originale le grandi suggestioni del pensiero europeo (Kant, Fichte, Hegel)[22] senza, tuttavia, smarrire la propria specificità (da cui il progetto gentiliano della ricostruzione di una tradizione nazionale della filosofia[23]).

In un simile orizzonte di senso, del tutto condivisibile risulta la tesi di Ugo Spirito, l'interprete che - allievo diretto di Gentile - ha con più insistenza rivendicato la matrice marxiana dell'attualismo: "nella prassi è già un qualche germe dell'atto puro. La chiave d'oro è la stessa"[24] (la riduzione dell'oggetto a *Gegenstand*), a tal punto che il confronto di Gentile con Marx sembra, a tratti, configurarsi come una precoce autodefinizione del codice attualistico. Chi ha sostenuto che nella *FM* è centrale la tendenza a "proiettare sul testo di Marx la propria concezione filosofica"[25] ha ragione, a

patto però che non si dimentichi come la concezione filosofica gentiliana, lungi dall'essere già formata, venga costituendosi proprio nel confronto con il prassismo trascendentale marxiano.

In termini convergenti, Biagio De Giovanni ha mostrato "come nella *Filosofia di Marx* sia già compresa *in nuce* l'intera posizione filosofica di Gentile, che dunque in qualche misura si determina a contatto con quella critica"[26]: la quale - è bene insistervi - metabolizza la prassi come fondamento dell'intera realtà, tema squisitamente idealistico, che Marx ha declinato in una forma tanto più radicale quanto più dissimulata (producendo il già più volte richiamato fraintendimento dell'assunzione della prassi come concetto materialistico). E come se, misurandosi con Marx, Gentile si impadronisse effettivamente per la prima volta, in forma compiuta, di quell'idea della realtà come esito di un fare, di quel concetto dell'azione in atto come forza creatrice del reale, che, in prospettiva, diverrà la cifra della visione attualistica e, di più, della sua riforma della dialettica hegeliana.

Il testo su Marx, dunque, presenta i tratti della prima formulazione del codice attualistico: nel modo stesso in cui Gentile delinea le prerogative del pensiero marxiano e del suo primato della *praxis* è legittimo scorgere, in prospettiva, i tratti portanti dell'attualismo. A proposito dell' *Auseinandersetzung* con Marx, si può pertanto sostenere, con De Giovanni, che "il prassismo di Gentile trova la sua prima determinazione in questo confronto"[27], a patto però che si intenda quest'ultimo nella sua effettiva portata. Si tratta, infatti, di un confronto tutt'altro che lineare, caratterizzato com'è da un andamento in cui si succedono elogi e stroncature e in cui la prassi viene scoperta come cuore di un sistema metafisico che dev'essere epurato tanto dalle sue superfetazioni in senso sociale, quanto dalla sua contraddittoria adesione nominale a un materialismo che è la prassi stessa a rendere impossibile. Il Marx approvato da Gentile è già, *tout court*, un Marx attualistico, per cui la realtà - ogni realtà - si dà so-

lo mediante la prassi che concretamente la pone e che fa sussistere il soggetto e l'oggetto in unità, mentre quello sottoposto a critica è ancora invischiato nella concezione materialistica feuerbachiana e nell'astratta distinzione di soggetto e oggetto.

È certo vero che per Gentile, come anche per Croce, il confronto con Marx e con il marxismo, a cavaliere tra XIX e XX secolo, si configura essenzialmente come un problema filosofico del tutto avulso dalle questioni sociali, contro le quali, anzi, il pensatore siciliano prende posizione in apertura del suo saggio rivendicando la loro marginalità rispetto a problemi di ordine squisitamente filosofico. Ha allora ragione Spirito quando sostiene che Gentile si approssima a Marx con fortissimi pregiudizi e con "ostilità preconcetta"[28], determinata, sul *côté* politico, dall'indifferenza per i problemi sociali centrali nell'analisi marxiana e, sul *còté* più propriamente filosofico, dall'adesione integrale al codice idealistico con conseguente condanna di ogni altra filosofia ("uno dei più sciagurati deviamenti del pensiero hegeliano"[29], così viene etichettato nel primo saggio il pensiero di Marx).

E tuttavia, al di là dei pregiudizi, il confronto con il pensatore di Treviri non resta privo di conseguenze, né si risolve in una condanna *tout court* del suo codice filosofico. Il paradosso dello studio gentiliano è interamente racchiuso nel fatto che, per un verso, Marx è indagato con un pregiudizio fortissimo e, per un altro verso, proprio tale pregiudizio, legato, come si è detto, all'indifferenza per i problemi sociali, permette a Gentile di valorizzare la componente squisitamente metafisica della riflessione di Marx, senza liquidarlo come un mero sociologo o come un puro positivista privo di interesse[30]. Il nucleo metafisico si rivela così, per Gentile, l'autentica chiave di volta della concezione marxiana, che può essere assunta e metabolizzata - questo il punto - anche a prescindere dalla concreta attenzione per la visione sociale e politica di Marx: questi, infatti, "fu anche un vero e proprio filosofo, che per particolari studi e per le condizioni dei tempi di-

ventò rivoluzionario. Era stato filosofo prima che rivoluzionario"[31]. E ancora, in termini convergenti: "Marx, ripeto, fu e volle essere metafisico"[32].

Il Marx scoperto e valorizzato da Gentile è non soltanto un filosofo metafisico, ma, di più, un episodio - sia pure denso di aporie e di contraddizioni interne - dell'idealismo tedesco: idealistico è il suo concetto di prassi (così nel secondo saggio della *FM),* così come idealistica è l'intuizione del cosiddetto "materialismo storico", in cui la materia coincide con la storia, che è per sua natura non-materia, ossia divenire, prassi oggettivantesi nel tempo (così nel primo saggio). Secondo quanto evidenziato da Caterina Genna, "il materialismo, per essere qualificato storico, finisce con l'essere non più materialismo, ma idealismo, così come lo aveva concepito Hegel nella filosofia del diritto, rimarcando che lo spirito è storia"[33]. L'idea stessa di una concezione storica del materialismo è, del materialismo stesso, la negazione, giacché rinvia al principio idealistico per cui non si dà una materialità presupposta alla prassi dispiegantesi nella temporalità storica.

Come sottolineato da Riccardo Fiorito, "per Gentile, nonostante quanto affermato da lui, il pensiero di Marx è essenzialmente filosofico, né storico, né economico, e può essere praticamente conosciuto senza le opere economico-sociologiche della maturità"[34]. Sta qui la *grandezza* e, insieme, il *limite* della lettura di Gentile, la quale comprende e valorizza il nucleo filosofico del pensiero marxiano ma, per farlo, deve liquidare il rapporto simbiotico che esso intrattiene con la dimensione sociopolitica (modi di produzione, ideologie, ecc.): l'aspetto rispetto al quale la lettura gentiliana resta miope è, appunto, il fatto che Marx abbia fuso i due aspetti che Gentile tiene distinti, inaugurando una filosofia dell'essere sociale che non è mero sociologismo, configurandosi, piuttosto, come un'inedita forma di "ontologia dell'essere sociale" (Lukàcs).

Di qui, appunto, il carattere a tratti paradossale della *FM*, un testo che tesse le lodi di Marx, riconducendolo nell'al-

veo dell'idealismo tedesco, e che, insieme, in modo diametralmente opposto, sottopone il pensatore di Treviri a una requisitoria costante per aver qualificato come materialistico il proprio idealismo della prassi e per aver dato l'abbrivio a una tradizione di pensiero che, dimentica del problema metafisico, si è svilita a mero sociologismo, a pura attenzione per i problemi sociali privi di un fondamento metafisico (e, di più, a esplicita messa in congedo della metafisica).

L'ambiguità del giudizio di Gentile, del resto, dipende integralmente dall'ambivalenza del pensiero di Marx, che nelle *TH* come negli altri scritti, oscilla perpetuamente, come si è visto, tra l'idealismo (approvato ed esaltato da Gentile) e il materialismo (demonizzato dal pensatore siciliano): l'attualismo mirerà a superare tale ambivalenza risolvendo - fichtianamente - la realtà in quanto tale nell'azione[35], sviluppando fino in fondo, senza l'ambivalente mantenimento di una presunta oggettività data, il discorso di Marx. In questo senso, come è stato suggerito, "all'interno dell'orizzonte dell'assoluta immanenza, la verità di Marx è Gentile"[36].

Non deve, comunque, essere dimenticato come Gentile, pur riscontrando le ambiguità in cui resta sospesa la riflessione di Marx, sottolinei con energia la differenza tra il profilo teorico di Marx e quello dei suoi successori, adombrando chiaramente il carattere idealistico del primo (e, dunque, facendone a pieno titolo un esponente della scuola di Fichte e di Hegel) in contrapposizione con quello materialistico dei secondi. Anticipando la feconda tesi che verrà sviluppata da Mondolfo nel suo *Il materialismo storico in Federico Engels* (1913), Gentile sembra, infatti, avere chiara coscienza della profonda diversità tra Marx ed Engels, quella diversità che, come si è visto, affiora nitidamente nell'interferenza autoriale che opera nella pubblicazione delle *TH.*

È bensì vero che, nella *FM*, vi sono diversi passaggi che lasciano supporre una indebita identificazione tra Marx e Labriola (ancorché sia sicuramente eccessivo parlare, come pure è stato fatto, di "identificazione piena tra Marx e Labriola,

per cui l'uno sarà letto attraverso l'altro"[37]): e, non di meno, Gentile si mostra pienamente consapevole del fatto che la "materia" di Marx coincide, di fatto, con l'Idea di Hegel ("è una cosa medesima con essa"[38]), là dove il marxismo, in forza della sua limitata attenzione per il problema metafisico in quanto tale, a partire dallo stesso Engels ("né credo, d'altronde, che Engels penetrasse mai profondamente la parte filosofica del suo compagno e maestro"[39]), ha inventato un'inesistente contrapposizione tra l'Idea di Hegel (lockianamente intesa come mero contenuto della mente) e la materia di Marx (concepita come materialità data, oggetto di studio delle scienze sperimentali)[40]. Per questa ragione, il primo dei due saggi della *FM* dedica ampio spazio alla critica del modo fuorviante in cui il marxismo contrappone unilateralmente idea e materia.

Dovuta alla stessa ambiguità strutturale del pensiero marxiano, la tensione di giudizio, prima richiamata, nella *FM* si manifesta nel modo più chiaro nella contrapposizione tra la prefazione del libro, in cui Gentile ricorre a giudizi severi e, talvolta, sprezzanti, e il testo dei due saggi, che ospitano pagine "che hanno il calore dell'entusiasmo"[41], e che sempre si reggono sulla "rivendicazione dell'idealismo di Marx"[42]. Nei due saggi, infatti, come si è detto, la metafisica marxiana viene valorizzata, configurandosi come il segreto codice - insieme all'idealismo di Fichte e di Hegel - per la futura elaborazione dell'attualismo come filosofia dell'azione.

Si potrebbe, anzi, dire che Marx è salutato con un entusiasmo che è tanto più sostenuto quanto più il pensatore di Treviri si lascia ricondurre all'alveo hegeliano: secondo Spirito, si avrebbe, in questo senso, "il consenso con un Marx che è già in Hegel. Niente in fondo il Gentile concede a Marx che superi effettivamente l'idealismo hegeliano"[43].

Una simile considerazione, tuttavia, trascura un aspetto decisivo: è certo vero che Gentile valorizza il *còté* hegeliano di Marx, ma, al tempo stesso, nell'idealismo marxiano individua un elemento - la prassi - che è sviluppato nel pensatore

di Treviri in maniera assai più radicale che in Hegel e che, in prospettiva, costituirà il segreto della riforma attualistica della dialettica hegeliana. Gentile, infatti, scopre nel pensatore di Treviri una enfatizzazione della *praxis* che, se per un verso, rimanda all'idealismo come sua segreta fonte (essendo il concetto della realtà come prodotto di un fare "nell'idealismo vecchio quanto l'idealismo medesimo, anzi nato proprio a un parto con esso"[44]), per un altro verso sembra presentarsi, in Marx, in una forma che, per radicalità ed enfasi, va ben al di là dell'orizzonte di Hegel (ed è, come abbiamo visto, riconducibile all'idealismo pratico della *WL).*

E in questo orizzonte di senso che diventa possibile comprendere tanto l'andamento della *FM*, quanto, in prospettiva, la sua incidenza sulla formazione della dialettica attualistica. La filosofia dell'atto puro verrà costituendosi come verità del prassismo di Marx, vuoi anche come realizzazione del suo programma metafisico, superando le contraddizioni che ancora lo infettano. Per questo motivo, nella FM, Gentile elogia Marx (per aver inteso l'oggetto come prodotto del fare) e, insieme, lo critica severamente (per aver mantenuto un residuo dogmatico - il mondo materiale - in certa misura esterno rispetto alla prassi). Il codice attualistico, pertanto, si porrà come sviluppo, fino in fondo coerente, della metafisica prassistica di Marx, e dunque come ritorno alla sua fonte segreta, la *WL* di Fichte.

I due scritti di cui si compone la *FM* paiono autonomi, e in parte effettivamente lo sono: come è noto, *Una critica del materialismo storico* indaga sulla filosofia della storia, mentre *La filosofia della prassi* fa convergere il fuoco prospettico dell'analisi sulla filosofia della *praxis.* Si tratta di due problemi solo apparentemente differenti, se si considera che Gentile individua nella *praxis* il cuore metafisico della filosofia marxiana, "il disegno di tutto un nuovo sistema speculativo"[45], alla cui luce -questo il punto - interpretare anche la *Geschichtsphilosophie* marxiana come prassi che si oggettiva nella storia secondo l'indeducibile ordine della libertà. Il se-

condo scritto si pone, allora, come soluzione alle problematiche sollevate dal primo, individuando nella libera prassi il segreto della filosofia della storia marxiana.

La *praxis* diventa, in Marx, il fondamento assoluto della realtà nel suo incessante divenire, ossia nelle sue concrete configurazioni storiche, assunte esse stesse come esito mai definitivo della prassi oggettivata (l'azione considerata non in atto, ma come risultato di se stessa). Il *trait d'union* tra i due saggi risiede, appunto, nella scoperta che "senza prassi non c'è storia, e la prassi può essere intesa in modo razionale solo alla luce della dialettica"[46], e dunque dell'idealismo. I due saggi della *FM,* in altri termini, mettono a tema la correlazione essenziale di prassi e storia assente nel materialismo a tinte feuerbachiane e centrale, come si è visto, nelle *TH* (l'oggetto come esito di un fare temporalmente mediato). Per questa via, Gentile suffraga la propria tesi: la filosofia di Marx si risolve in una metafisica della prassi di matrice idealistica.

È questa, per Gentile, la grande intuizione di Marx (l'unione di prassi e storicità), alla quale il pensatore di Treviri non è riuscito a rimanere costantemente fedele e di cui non ha compreso fino in fondo la portata, né il carattere (scambiandola per una prospettiva "materialistica" e, dunque, non rendendosi conto della reciproca esclusione di materialismo e prassi). Con le parole di Gentile in riferimento a Marx: "la realtà dunque, secondo lui, è una produzione soggettiva dell'uomo; produzione però dell'attività sensitiva"[47], la quale, dunque, presuppone una materia in certa misura sottratta all'agire.

Il paradosso di una simile concezione è lampante, e già vi abbiamo insistito: essa, per un verso, ravvisa nella prassi il fondamento della realtà (intesa essa stessa come prassi oggettivata) e poi, per un altro verso, in modo contraddittorio, intende la prassi come limitata al mondo sensibile, obliando la grande acquisizione dell'idealismo (il pensare come azione che pone soggetto e oggetto nella loro relazione di identità e

opposizione). Quello scoperto da Gentile è, allora, un *Marx paradossale*, che vuole fondare su nuove basi il materialismo e, inconsapevolmente, approda sul terreno dell'idealismo di Fichte e di Hegel[48].

Come sottolinea Spirito, nel secondo saggio gentiliano, proprio in virtù della sua tematizzazione di una prassi cosmogonica e incondizionata che ripropone in forma forse anche più radicale il cuore della visione idealistica del mondo, "Marx è portato sul piano della più alta tradizione speculativa"[49] e presentato come un "idealista nato" formatosi alla scuola di Kant, Fichte e Hegel[50]. Al di là delle differenze - è bene ribadirlo -Marx, per Gentile, condivide e, anzi, sviluppa in forma iperbolica la stessa visione metafisica del mondo, quella idealistica, per cui il fare è alla base dell'essere *(verum et factum conver tuntur)* e l'oggetto non è un dato ma un prodotto dell'azione (è l'azione stessa del soggetto intesa non come atto ma come suo risultato).

Anche per Marx, la realtà è produzione soggettiva e pratica dell'uomo, è l'esito di un porre senza il quale non potrebbe esistere, né essere pensata. Ancora una volta, soggetto e oggetto non esistono come semplici presenze autonome collocate in spazi ontologici differenti: al contrario, si danno in un nesso inscindibile di reciproca mediazione resa possibile dalla "prassi che si rovescia", secondo la traduzione erronea che, come si è visto, Gentile dà dell' *umwälzende Praxis* in riferimento all'idea dell'"oggetto legato intrinsecamente all'umana attività, che si viene sviluppando in un processo parallelo al processo del suo sviluppo"[51].

L'oggetto è prodotto dell'attività umana, è il soggetto stesso a sé oggettivato tramite l'azione: per questo motivo, le *TH* liquidano come "questione scolastica" ogni domanda sulla mera conoscenza dell'oggettività data, essendo la teoria stessa - come si è visto - una *praktische Frage*, un fare attivo con cui l'attività del pensare pone l'oggetto come conosciuto (con le parole di Gentile, "il concetto del conoscere come fare"[52], e la "prassi che è fare e conoscere insieme"[53]).

Come non ravvisare in questa valorizzazione della *praxis* marxiana la teoria gentiliana dell'atto puro *in statu nascendi?* Marx non figura, nell'analisi gentiliana, come un semplice avversario criticando il quale modellare, in maniera contrastiva, il proprio profilo teorico. Al contrario, il pensatore di Treviri, di cui pure Gentile non esita a segnalare equivoci, errori e contraddizioni, è assunto come un maestro per quel che concerne il carattere non oggettivo dell'oggetto, la sua autentica natura di risultato dell'agire umano: idea, questa, certo già al centro dell'idealismo (e che, appunto, rivela a Gentile la natura idealistica della riflessione marxiana), ma che solo a partire dal confronto con Marx diventa il nucleo costante del pensiero dell'atto puro. Come suggerito da Spirito, "in queste affermazioni è il motivo fondamentale del l'attualismo e in particolare della sua concezione della vita politica: motivo che ricorrerà continuamente nelle pagine di Gentile fino alla sua morte"[54].

5.2 L'attualismo come riforma prassistica della dialettica hegeliana

> Il logo concreto, forma logica adeguata dell'autocoscienza, è sapere, ma in quanto è fare.
>
> G. Gentile, *La filosofia dell'arte*

> L'Io non è attività teoretica e spettatrice della realtà: liberato dall'ombra della cosa in sé e riconosciuto, qual è, centro profondo della stessa realtà, esso dev'essere essenzialmente pratico, operativo, creatore.
>
> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*

Alla luce di quanto siamo venuti sostenendo nella nostra pur cursoria ricognizione dell'evoluzione del pensiero gentiliano e del ruolo che in essa ha svolto *FM*, diventa possibile sostenere che il pensatore di Treviri è, a tutti gli effetti, il *medium* che pone Gentile sulla strada della futura riforma attualistica della dialettica di Hegel; la quale è, nella sua struttura più profonda, una *riforma prassistica*, che mira a inverare la filosofia hegeliana affrancandola dai residui di quella "dialettica del pensato" che ancora la abitano contraddittoriamente[55].

Nella prospettiva di Gentile, infatti, Hegel non è stato in grado di pensare con coerenza il divenire, rimanendo, almeno in parte, impigliato in quella metafisica che - in ciò convergendo con il materialismo - assume il proprio oggetto come distinto e preesistente rispetto al pensiero che lo pensa e, pensandolo, lo pone, ossia come preesistente al "pensiero nella realtà che esso stesso realizza pensando"[56]. Si tratta, appunto, di riformare Hegel sopprimendo gli elementi contemplativi, e sviluppandolo in direzione di un'autentica metafisica della prassi.

Sulle orme di Spaventa, Gentile rigetta la prospettiva di Hegel che pone, per così dire, le idee di fronte al pensiero che le pensa ("concetti astratti e quindi immobili"), concependo l'identità di pensiero ed essere in forma ancora troppo statica, come se fosse già compiuta una volta per tutte[57]: si tratta di un fuorviamento, perché, in tal maniera, il pensiero stesso diventa oggettivo rispetto a un'attività che è contemplazione del pensiero stesso. Si ritorna, per questa via, a quel "momento materialistico"[58] già proprio del platonismo, il quale concepiva sì la realtà come ideale ma, al pari di quella materiale, come immobile ed esterna rispetto al pensiero pensante. E, tuttavia, con buona pace di Hegel e di Platone, il pensiero, non meno della coscienza del pensiero, non è mai oggettivabile, poiché - spiega Gentile - è pensiero in quanto pensante (atto in atto del pensare), ossia in quanto autoponentesi con assoluta libertà. Oggettivarlo equivale a inten-

derlo come "pensato", ossia come oggetto a se medesimo, obliando l'atto che, pensandolo, lo pone come oggetto nell'atto del pensiero che lo pensa in atto[59].

E in questo senso, appunto, che Hegel ha pensato l'identità di essere e pensiero in una forma ancora troppo rigida (come -potremmo dire - *identità di essere e pensiero* e non di *essere e pensare in atto).* Non ha, cioè, tematizzato il fatto che tale identità è garantita dal pensare come atto in atto, ossia dall'atto concreto del pensiero pensante che, pensandolo, pone il soggetto e l'oggetto in una relazione di identità e opposizione. Per questo, il limite di Hegel consiste nell'esaurire il soggetto nell'oggetto, il pensare nel pensato, l'attualità nel passato. Il filosofo di. Stoccarda non è, cioè, stato in grado di pensare coerentemente il divenire come inesauribile atto-in-atto: il divenire così come lo pensa Hegel è, in verità, un "divenuto". Così nella *Teoria generale dello spirito come atto puro:*

> Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come un atto compiuto, ma per così dire come *atto in atto.* Atto che non si può assolutamente trascendere, perché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto che non si può mai e in nessun modo oggetti vare[60].

La "dialettica del pensare" su cui si fonda il logo concreto dell'attualismo riforma prassisticamente la dialettica di Hegel[61], perché considera fichtianamente l'idea come atto-in-atto, e più precisamente come atto del pensiero che pone, a un tempo, il soggetto e l'oggetto in unità inscindibile, contrapponendoli e risolvendo l'opposizione nell'identità soggetto-oggettiva. Il pensiero, infatti, è "atto del pensare, onde si costituisce il pensato"[62]. L'oggetto (il "pensato") non esiste mai come presupposto al pensiero che lo pensa e che, nell'atto di pensarlo, lo pone a sé contrapponendolo. L'essere è pensiero, ma nel senso che l'essere si dà sempre e solo nell'atto in atto del pensiero pensante, in quanto è pensiero che - così nel *Sistema di logica* - "non ha fuori di sé il conosciuto, ma il cui conoscere è l'atto stesso del conoscere"[63]. Ogni pensato pre-

suppone un pensare in atto che, pensandolo, lo ponga: "il solo pensiero che realmente ci sia è il pensare in atto, il pensare determinato, il nostro pensare"[64] quale concretamente si realizza nell'atto che pone in unità soggetto e oggetto nella dualità di pensante e pensato già da sempre risolta nell'unità dell'atto del pensare. L'identità soggetto-oggettiva non è data, ma è sempre da capo posta dall'azione in atto del fuoco sempre vivo del pensiero pensante.

E in questo senso che la dialettica del pensare "non conosce mondo che già vi sia"[65], concependo il mondo come il risultato, sempre ricreato, dell'atto cosmogonico del pensiero pensante. Lo stesso senso dell'evoluzione storica della filosofia consiste, per Gentile, in una sempre più radicale consapevolezza - dall'antichità al Cristianesimo, da Cartesio fino all'idealismo - del carattere soggettivo dell'oggetto, ossia della vera natura dell'oggetto come identico al soggetto stesso (come sua oggettivazione): verità, questa, di cui l'idealismo attuale segna il trionfo, codificando il pensiero che è atto in quanto si fa pensando, e, per ciò stesso, racchiude la propria negazione (la racchiude nell'atto stesso con cui la supera). Affermandosi nel pensare, infatti, il pensiero - negazione di ogni realtà presupposta all'attività immanente del pensare - nega senza posa il proprio non-essere, e, dunque, senza posa afferma se stesso nell'atto concreto con cui pone la dualità di soggetto e oggetto e, insieme, la risolve nell'unità dell'atto pensante. In altri termini, il pensiero è attività che si pone negandosi, nel senso che l'atto del pensare nega i precedenti atti del pensare. Scrive Gentile:

> Questo è il punto fermo, a cui si attacca l'idealismo attuale. La sola realtà solida, che mi sia dato affermare, e con la quale deve perciò legarsi ogni realtà che io possa pensare, è quella stessa che pensa; la quale si realizza ed è così una realtà, soltanto nell'atto che si pensa.
>
> Quindi l'immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare; o, *tout court*, all'atto; poiché di attuale, per quel che s'è detto, non c'è se non il pensare in atto; e tutto quello che si può pensare come diverso da questo atto, si attua in concreto in quanto è immanente all'atto stesso[66].

Non vi è il pensiero pensato senza il pensiero pensante. Per essere, il pensiero pensante deve senza tregua negarsi (oggetti-vandosi nel pensiero pensato) e negare la propria negazione. La sua essenza si risolve nella dinamica del proprio ininterrotto affermarsi negando di continuo la propria negazione.

Tutto quello che è, è in virtù dell'atto sempre rinnovantesi del pensiero che lo pone: la molteplicità degli oggetti pensati si risolve, così, nell'unità dell'atto che, pensandoli, li pone; là dove la "dialettica del pensato", in quanto figlia del logo astratto, incorre nell'errore della concezione della realtà come presupposto del pensiero e non come sua posizione in atto (con la grammatica gentiliana, l'oggetto pensato come "eterno presupposto dell'Io"). L'errore del logo astratto risiede, appunto, nell'intendere l'oggetto come momento considerato nella sua pura astrattezza, obliando la concretezza dell'atto in atto che lo pone contrapponendolo al soggetto. L'astrattezza coincide con la rimozione dell'atto in atto che fa essere l'oggetto ponendolo nell'atto del pensare che lo pensa; astrattezza in forza della quale ci si illude che l'oggetto esista autonomamente.

Per converso, come si chiarirà in *GS,* il logo concreto coincide con la dialettica "del soggetto con l'oggetto; del soggetto che è tutt'uno con l'oggetto, in quanto lo pone, e ponendolo pone se stesso. Ponendolo lo conosce, e ponendo se stesso conosce sé nell'oggetto; e in quanto conosce se stesso come quell'oggetto che egli pone, non è conoscenza, ma attività positiva, e però pratica"[67], azione-in-atto: la realtà non esiste come morta positività, come fattualità rigida e immobile, indipendente dal soggetto e dal suo agire. Al contrario, il reale si dà come *esse in mero actu*, come azione sempre rinnovata che pone nell'atto creatore del pensiero l'oggetto, e dunque come unità indissolubile di soggetto e oggetto (del soggetto che a sé si oggettiva sdoppiandosi nella polarità soggetto-oggetto).

L'idealismo attuale, dunque, come correzione prassistica - tramite Marx e, dunque, tramite la sua assimilazione della *tätige Seite* fichtiana - dell'ancora troppo scarsamente dinamica identità hegeliana di essere e pensiero: l'attualismo, infatti, muovendo fichtianamente dal carattere autoctico dell'Io *(id quod in se est, et per se concipitur),* "non conosce idea o pensiero, che non sia l'atto dello spirito; l'atto, beninteso, non già ipostatizzato e speculato, ma realizzato, e, per così dire, atto in atto"[68], rispetto al quale l'oggetto - il pensato - è il risultato, esistendo nella forma dell'oggettivazione dell'atto in atto del soggetto.

L'attualismo si rivela, così, un antiplatonico *idealismo senza idee*, rigettando ogni idea pensata come esterna al pensiero pensante. A contraddistinguere il pensiero è, per Gentile, la necessità del movimento realizzantesi nell'atto del pensare come atto puro. L'attualismo brucia il passato e il futuro nella fiamma dell'eterno presente del pensiero pensante, in quella unità del pensiero che pensa il fatto e del fatto che è tale solo se pensato che rende impossibile, tra l'altro, distinguere la *storia* dalla *filosofia della storia*[69].

La sola realtà possibile, quella a cui accede il logo concreto, è la realtà che si viene realizzando per mezzo dell'atto in atto del pensiero che la pensa e, pensandola, la pone in atto: non è, infatti, possibile pensare realtà alcuna se non in forza della realtà attiva del pensiero che, nell'atto di pensarla, la pone[70]; la realtà, dunque, non come un fatto già costituito e definitivo da contemplare passivamente, ma come il prodotto sempre ricreato dall'azione in atto (fichtianamente, il reale non come *factum factum*, ma come *factum fiens).* Soggetto e oggetto non preesistono all'azione in atto che li pone in relazione facendo l'uno il soggetto dell'oggetto e l'altro l'oggetto del soggetto, secondo quel tema che, come si è visto, Gentile identifica con il cuore del concetto marxiano di *praxis.*

Di qui, appunto, la contrapposizione tra il vero conoscere, che risolve il conosciuto nell'atto stesso del conoscere (il pensato e il pensare come uniti nell'atto del pensiero), e il

falso conoscere (realismo, oggettivismo, scientismo, materialismo, ecc.), che conserva il conosciuto come un oggetto presupposto e anteriore all'atto del conoscere: il primo è attuazione della libertà del soggetto come libero artefice del suo mondo (essendo il conoscere un libero gesto della volontà del soggetto che a sé si oggettiva); il secondo, invece, è negazione di tale libertà, poiché ammette l'esistenza di un oggetto dato, di un ostacolo invalicabile per l'agire dell'uomo, chiamato a registrarlo passivamente. Così nel *Sistema di logica come teoria del conoscere:*

> Se il conoscere presuppone il suo oggetto, il conoscere non è libero. Non è libero, in verità, per la potissima ragione che non è un'attività, ma una semplice passività: concetto negativo, il cui attuale contenuto non può essere altro che l'attività dell'essere in relazione al quale il soggetto è passivo. Giacché la passività del soggetto non significa se non la negazione reale di questo e affermazione del solo suo opposto[71].

Del resto, l'oggetto concepito in forma disgiunta dal soggetto che lo pensa attualmente è una mera astrazione, peraltro esistente, anch'essa, unicamente nell'atto del pensiero che, pensandola, la pone. Così nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*:

> Le cose conosciute sono sostanzialmente in virtù del nostro conoscerle, non sono cose a sé stanti e quindi preesistenti alla cognizione, ma sono di volta in volta l'oggetto creato dalla nostra mente. Perciò tutto quello che conosciamo è in noi come oggetto del nostro conoscere, come qualcosa che noi, in noi stessi, distinguiamo come altro da noi. Tutto è per noi come tutto è da noi[72].

E per questo motivo che, con la sua pretesa di pensare il pensiero nella sua astratta oggettività, il realismo - *ogni* realismo - è sempre astratto e ingenuo: *astratto*, perché assume l'oggetto nella sua astrattezza, sottraendolo cioè al nesso soggettooggettivo e assolutizzandolo come momento astratto; *ingenuo*, poiché pensa il pensato obliando il pensare, e dunque si illude che il pensato sussista in forma indipendente dall'atto del pensiero che, pensandolo, lo pone. Così in *GS*:

> Realismo ingenuo, realismo scientifico, realismo filosofico: malgrado tutte le pretese dei difensori ostinati, esso è sempre molto ingenuo, perché ci

vorrebbe assai poco ad accorgersi che tutto ciò che si trova, o si escogita, o si costruisce col pensiero, non può essere altro che pensiero[73].

L'atto come lo pensa il "metodo dell'immanenza" gentiliano - che è "punto di vista e legge dell'idealismo attuale"[74] - nega sia il materialismo della materialità oggettiva, sia l'idealismo dell'idealità data, sostituendoli con l'inesauribile azione cosmogonica che, pensando, istituisce l'identità, che è anche contrapposizione, di soggetto e oggetto: "l'idealismo - scrive Gentile - è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche la negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori del suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione"[75], secondo quello che, per Gentile, è l'errore di Hegel.

Il metodo dell'immanenza, che in *Giordano Bruno nella storia della cultura* (1907) Gentile ritiene di trovare operativo per la prima volta in forma compiuta nel filosofo nolano e nella sua visione dell'immanenza dell'universo infinito, risolve pertanto ogni residuo dualismo nell'atto immanente che è sintesi in atto di soggetto e oggetto. Occorre liberamente scegliere se permanere nell'erranza del logo astratto, che pensa la realtà come autonoma e, dunque, come pensato senza pensare (come *conceptum*), o se approdare alla verità del logo concreto, che intende il pensato quale prodotto del pensare come *concipere*, ben consapevole che "il pensiero non è pensiero pensato se non è pensiero pensante"[76].

Si torna, per questa via, alla contrapposizione fichtiana tra idealismo e dogmatismo, tra la conoscenza come dogmatica "rivelazione oggettiva" o come "soggettiva creazione"[77] idealistica, contrapposizione da Gentile stesso rivendicata nel *Sistema di logica* :

> Può dirsi che due siano le filosofie, che si sono storicamente delineate; e l'una grado all'altra. La prima, definibile come il concetto della realtà; la seconda, come il concetto dello spirito; ovvero, la prima, concetto dello spirito come realtà; e la seconda, concetto della realtà come spirito[78].

L'Io non è, di conseguenza, uno stato o un essere, modellato dall'oggettività data del mondo, come vorrebbe il dogmatismo. E, al contrario, un processo costruttivo ("l'Io non è appunto una cosa ma un atto"[79]), e lo stesso farsi della storia è l'inesauribile farsi dell'Io, ossia il concreto divenire dello spirito in atto, come azione determinante sé e il mondo esterno: tesi, questa, da cui Gentile inferisce l'identità hegeliana di filosofia e di storia della filosofia ("se la verità è sviluppo [...], la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia"[80]).

Senza insistere ulteriormente sui tratti portanti della teoria dell'atto puro, a cui peraltro ci siamo ampiamente richiamati anche affrontando la teoria fichtiana della *WLNM* del conoscere come azione, ci limitiamo a segnalare come quella attualistica si risolva, così, in una riforma fichtiana della dialettica di Hegel. Quest'ultima è conservata e, insieme, grazie alla *Tathandlung* di Fichte, epurata dagli elementi della dialettica del pensato che ancora la abitano. Ci troviamo, di conseguenza, al cospetto di un paradosso: l'attualismo gentiliano viene maturando nell'elaborazione di spunti teorici presenti, sia pure diversamente declinati, in Fichte (la centralità dell'atto come presupposto del fatto) e in Marx (la prassi come fondamento assoluto del reale) e, al tempo stesso, deve continuamente ridimensionarne o, in certi casi, neutralizzarne la portata. La riforma prassistica della dialettica di Hegel finisce, in tal maniera, per essere pensata da Gentile in una forma che rimuove il contributo di Fichte e di Marx nel movimento stesso con cui lo metabolizza.

Per quel che concerne la rimozione dell'elemento fichtiano, una risposta convincente si trova in Aldo Masullo. Questi, in un saggio del 1982 dedicato a *Il pensiero di G.A. Fichte nella cultura italiana*, ha mostrato come, già a partire dalla fine dell'Ottocento, il pensatore di Rammenau fosse interpretato, in ambito italiano, in maniera riduttiva, in un surrettizio appiattimento della prospettiva idealistica sulla problematica gnoseologica con annesso oblio della "straordinaria

ricchezza delle idee etiche, giuridiche e politiche di Fichte, e le connessioni che, intrinsecamente legando queste alla sua elaborazione teoretica, sole sono in grado di lasciare intendere delle une e dell'altra l'autentico significato"[81].

La conseguenza di una simile impostazione si riverbera, per Masullo, in forma inquietante e paradossale, "nel 'silenzio' di Giovanni Gentile"[82]: un silenzio che, per un verso, eredita la linea interpretativa ottocentesca che, con Spaventa, fa di Fichte un mero punto di transizione nell'evoluzione del pensiero tedesco che porta da Kant a Hegel, e che, per un altro verso, segnala la presenza di una vera e propria *rimozione*; quest'ultima sarebbe dovuta al fatto che Gentile era, in fondo, perfettamente consapevole - a tal punto da doverla occultare - della profonda influenza esercitata dalla *WL* sulla genesi dell'attualismo e della sua riforma hegeliana.

Emergerebbe così, in modo chiaro, come Gentile "riconosciuto una volta e per sempre nel suo problema il medesimo già posto un secolo prima da Fichte [...] e cioè l'assunto che la realtà assoluta è la medesima attività della mente nel suo esplicarsi' [...] non potesse che disinteressarsi della soluzione sbagliata tentata da costui, e abbandonarla al suo destino, evitando di lasciarsene distrarre e attardare in un inutile confronto ravvicinato e in un analitico esame. Si tratterebbe insomma di una scelta programmaticamente e responsabilmente assunta"[83], volta - questo il punto - a occultare il pensatore verso il quale la dialettica attualistica ha contratto il suo debito teorico più profondo.

Si tratta, ora, di concentrare ulteriormente l'attenzione sull'importanza della filosofia della *praxis* marxiana per la genesi dell'attualismo. Che di incidenza della *praxis* marxiana sia lecito parlare, risulta evidente non appena si consideri che, nelle *TH,* sono assunti come bersaglio tanto il materialismo della datità *à la* Feuerbach, quanto l'idealismo che pensa il pensato come prodotto sì del pensare, ma non come atto-in-atto (la "dialettica del pensato"), ossia i due grandi idoli polemici fronteggiando i quali Gentile disegnerà il profilo

dell'attualismo. E, poi, non è forse la *praxis*, l'azione che sempre da capo crea e trasforma la realtà, la via particolare mediante la quale Marx supera e, insieme, invera entrambi in una più alta figura concettuale (l'oggetto come soggetto considerato non come demiurgica attività, ma come risultato di tale attività)?

Questo punto emerge nitidamente ne *L'atto del pensare come atto puro*, del 1912, il "manifesto della dottrina attualista"[84], in cui la metafisica attualistica è codificata come unità di essere e pensare nell'eterno processo dello spirito creatore che pone, pensandola, l'identità di essere e pensare. Tale metafisica si regge su un'assunzione dell'azione come fondamento primo che, come è stato suggerito, è centrata sull'"inscindibile unità di teoria e prassi che già Marx aveva messo a tema"[85]. Al di là delle ambiguità che attraversano il pensiero di Marx e che si riflettono nel giudizio ambivalente su di esso formulato da Gentile, l'aspetto che la *praxis* marxiana svela al pensatore dell'atto puro nella sua forma più chiara è la necessità di assumere come forma principiale l'attività, "ed attività che non faccia lo scherzo, ad un certo punto, di bloccarsi come si inceppa un mezzo meccanico"[86]. Tutto è prassi per Marx, tutto è azione per Gentile.

Vi è, a questo proposito, un passaggio della *FM* in cui Gentile, riconoscendo l'identità del concetto marxiano di prassi con quello idealistico, rivela anche, in prospettiva, l'identità del proprio atto in atto con la visione marxiana dell'azione: infatti -scrive Gentile - "il concetto che s'invoca della prassi, rimane quello. Né soffre critica o correzione"[87]. La *FM* è, in effetti, costellata da commenti alla filosofia della *praxis* marxiana che rivelano, in pari tempo, il modellamento gentiliano del codice attualistico: per Marx, infatti, "l'oggetto è un prodotto del soggetto"[88], configurandosi la prassi come "energia produttiva dell'oggetto"[89]. Ancora, l'oggetto "si vien facendo per virtù del soggetto"[90]. Si tratta di considerazioni che, se astratte dal contesto in cui sono inserite, e dunque se non considerate come mere analisi della filosofia marxiana,

possono tranquillamente essere assunte come definizioni dell'essenza stessa della dialettica attualistica.

Concordiamo, pertanto, con Antimo Negri quando sostiene che "senza la prassi marxiana, e cioè senza il particolare momento dell'interpretazione di Hegel rappresentato da Marx, non si sarebbe arrivati alla scoperta dell'atto"[91] come superamento dei poli apparentemente opposti e, in verità, segretamente complementari del materialismo e della metafisica tradizionale (entrambe forme, come si diceva, della "dialettica del pensato"). L'attualismo di Gentile, riformando Hegel, torna a Fichte tramite la mediazione marxiana, declinando la prassi e la *Tathandlung* come atto in atto.

Non deve, a questo proposito, sfuggire come il bersaglio delle *TH* marxiane e quello della riforma attualistica gentiliana sia, essenzialmente, lo stesso: il "sostanzialismo", l'oggettivismo dogmatico (sia materialistico, sia spiritualistico) che, "filosofia dell'universo senza l'uomo"[92], presuppone il pensato al pensare e che, *ipso facto*, oblia l'azione come *medium* tra soggetto e oggetto, intendendoli erroneamente come semplici presenze originariamente irrelate e chiamate a corrispondere nella forma dell'*adaequatio* del primo al secondo. Sono, per l'appunto, "gli stessi pericoli individuati da Marx: il concetto di prassi combatte il primo; il ribaltamento, conseguente, della dialettica, combatte il secondo"[93].

Come precisato da Negri, Gentile "avrà modo di fare, silenziosamente, suo, il concetto marxiano, dapprima innestandolo nella tematica dell'atto, poi teorizzandolo originalmente nella dottrina del sentimento"[94] quale sarà sviluppata soprattutto nella *Filosofia dell'arte.* L'attualismo, dunque, come metabolizzazione della filosofia della *praxis* marxiana privata però del suo accento sociale: una filosofia della prassi senza proletariato, si sarebbe tentati di dire; un trascendentalismo dell'azione che può metabolizzare Marx perché ne individua correttamente la sostanziale filiazione dalla tradizione idealistica e, nella fattispecie, dalla prospettiva fichtia-

na dell'atto come luogo di identità e opposizione di soggetto e oggetto.

Del Noce, riconoscendo l'importanza del prassismo marxiano per la genesi dell'attualismo, ha tuttavia segnalato l'esigenza di porre in relazione la *FM* con il pressoché coevo *Rosmini e Gioberti* (1898), in cui Gentile annuncia che "l'antica recettività dello spirito con la conseguente opposizione di oggetto e soggetto è finita per sempre, e lo spirito diviene meravigliosamente fecondo, in quanto si differenzia e pone da sé innanzi a sé l'oggetto suo"[95]. Addirittura, secondo Del Noce, i due testi potrebbero essere idealmente unificati in un solo libro, atto genetico della riforma attualistica[96]. Una tale tesi risulta in larga parte condivisibile e, del resto, non confuta - e, anzi, integra - l'idea della *FM* come testo fondante la dialettica attualistica.

La tesi dell'irrilevanza del testo su Marx per la genesi dell' attualismo - sostenuta, tra i tanti, da Gennaro Sasso[97] e da Luciano Malusa[98]- risulta, allora, poco perspicua e rivela, non di rado, la mal celata volontà di tenere disgiunti, per ragioni politiche più che filosofiche, due autori che, al di là delle innegabili differenze, sono entrambi allievi dell'idealismo tedesco e, in particolare, della fichtiana metafisica dell'azione.

La prassi diventa - per Gentile come per Marx - il fondamento dell'essere al mondo dell'uomo, tanto nel senso della conoscenza come azione in atto, quanto nel senso della storicità come teatro delle libere determinazioni dell'agire umano come rapporto dialettico tra l'Io e il non-Io. Per quel che concerne il primo aspetto (il *còté* gnoseologico), così si sostiene nella *Teoria generale dello spirito come atto puro:* "ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico, in quanto ha un valore, essendo o non essendo quale dev'essere; e perciò è libero o nostro"[99]. Risuonano qui, distintamente, le note fichtiane della *WLNM* sul pratico come radice del teoretico e, insieme, la lezione delle

TH marxiane della *praktische Frage* come soluzione a ogni problema teorico.

Per quel che riguarda il secondo aspetto (il *còté* storico), si è citato in precedenza un passaggio della *Riforma della dialettica hegeliana* in cui si esprime il concetto di storia come processo di universalizzazione della libertà garantito dall'inesauribile prassi dell'umanità (gli uomini che "si travaglieranno sempre a umanizzarsi, a farsi sempre più liberi"). Non si avverte, forse, anche in questa prospettiva un chiaro timbro fichtiano e marxiano? Non ci troviamo, forse, al cospetto di una rideclinazione della prospettiva marxiana che Gentile scopre studiando e traducendo le *TH*? Così scrive il filosofo dell'atto puro in riferimento a Marx, individuando nella libera prassi autodeterminantesi la chiave di volta della sua visione trascendentale del corso storico:

> La infaticabile prassi è la molla perpetua di questo scendere e salire della storia per la parabola del suo sviluppo; intanto che gl'individui sociali nascono e periscono, ma rimane immortale la società, il gran soggetto della prassi nella storia[100].

Si tratta di passi di una chiarezza adamantina, che dovrebbero indurre a riflettere quanti, come Domenico Losurdo, si ostinano a sostenere, in riferimento a Gentile, che "la sua categoria di prassi non rinvia a Marx"[101]. Secondo la prospettiva losurdiana, del resto, tale categoria non rinvierebbe neppure a Fichte ("il tema gentiliano della prassi non solo non ha nulla a che fare con Marx, ma a questo punto ha ben poco a che fare anche con l'attivismo di Fichte"[102]), ma rimanderebbe invece a Mazzini e alla sua enfatizzazione dell'agire politico *(la vertu c'est l'action):* tesi certo originale, ma che rivela la sua inconsistenza non appena si consideri il fatto che Mazzini interessa a Gentile - a differenza di Fichte e di Marx - non come filosofo, ma come politico, come agitatore, come figura centrale da rivalutare nell'ottica dell'enfatizzazione del Risorgimento e della successiva prospettiva gentiliana che ne ravviserà il compimento nel fascismo. E bensì vero che ancora nel *Sistema di logica*, prima dell'epilogo, si trova

un paragrafo dedicato alla teoria dei doveri che rimanda a Mazzini[103], ma è difficile riconoscere la valorizzazione di Mazzini come metafisico dell'azione da parte di Gentile, la cui teoria del conoscere come atto sembra ricalcare integralmente la *WL* e il circolo del pensare come azione ponente in unità il soggetto e l'oggetto ben più che la dottrina mazziniana dei doveri.

Tanto più che la *FM* non lascia adito a dubbi: l'accoglimento gentiliano del concetto di *praxis* marxiano, ricondotto nell'alveo dell'idealismo, può con diritto essere assunto come il germe della teoria dell'atto puro. Né può essere accettata la posizione che Losurdo porta a sostegno della sua tesi, essere cioè la dottrina gentiliana dell'atto una forma trasfigurata di prassi, una autoprassi configuratesi come azione del soggetto in sé ripiegato, azione *in interiore homine* prossima a Blondel più che a Fichte e a Marx. In buona compagnia con una nutrita serie di interpreti, Losurdo è convinto che il concetto di azione in Gentile e nell'idealismo, da una parte, e in Marx e nel marxismo, dall'altra, ricopra campi semantici completamente eterogenei.

E, tuttavia, in questo modo si dimentica come, in Gentile non meno che in Fichte, l'atto non sia - come credeva Marx - *abstrakt*, una mera questione gnoseologica o spirituale confinata nella coscienza del singolo individuo isolato dal mondo. Esso coincide, piuttosto, con il fondamento della realtà in ogni sua determinazione, e, di conseguenza, si configura anche come azione concreta, come attività dispiegantesi nella "materialità" della storia umana: così nella crepuscolare *GS*, e così pure nei *FD*, con la loro codificazione del mondo storico oggettivo come esito della prassi oggettivata (la "volontà voluta" contrapposta alla "volontà volente"). A Fiorito, che pure respinge la tesi di Spirito dell'attualismo come figlio legittimo del prassismo trascendentale marxiano[104], spetta il merito di aver adombrato, sia pure solo per cenni, l'implicita rilettura in senso fichtiano che Gentile conduce del concetto marxiano di prassi, a tal punto che diventa legittimo "coglie-

re nel concetto di 'praxis' il senso di una dinamicità quasi fichtiana dell'attività spirituale, che prelude già pienamente alla futura 'filosofia dell'atto puro'"[105].

Del resto, fin dal 1912, nella Biblioteca Filosofica di Palermo, Gentile aveva sostenuto *apertis verbis* la necessità di abbandonare la "umbratile erudizione delle scuole semideserte" per fondare una filosofia in grado di porsi come "una causa comune o un comune interesse di tutti gli uomini"[106], attiva, tale da fare presa sul mondo: un sapere cioè, se si vuole riprendere la metaforica marxiana, "materialistico", robustamente connesso con la concretezza storica. E gli stessi *FD*, proprio come il *NR* fichtiano rispetto alla *WL*, si presentano come una prova della validità dei princìpi dell'idealismo attualistico messi a tema nella *Teoria generale*, verificati appunto sul terreno del mondo etico dell'azione[107]: è l'identità del teoretico e del pratico, già codificata dalla *WLNM* e integralmente ripresa da Gentile, a rendere impossibile un'attività teoretica distinta dalla pratica - contro le tesi di Croce -, perché lo stesso pensiero è, in quanto autoctisi, prassi. E questo, ancora una volta, il tema della libera produttività dello spirito sui due piani interconnessi della conoscenza e dell'agire etico-politico.

Diventa, a questo punto, più chiaro tanto il rapporto di Gentile con il pensatore di Treviri nella *FM* (lo "sdoppiamento di giudizio"[108] evocato da Spirito), quanto l'incidenza che essa ha avuto per la genesi della riforma attualistica della dialettica. Nell' *ingens sylva* degli studi dedicati al rapporto di Gentile con Marx e i suoi successori, è stato soprattutto Negri ad adombrare in maniera convincente tanto - come si è visto - l'incidenza sulla genesi dell'attualismo da parte della *praxis* come attività che nulla presuppone e tutto pone, quanto le ragioni profonde -al di là del già richiamato problema della "questione sociale" -dell'oscillare perpetuo del giudizio di Gentile su Marx nei due saggi a lui dedicati.

Marx scopre la prassi come fondamento assoluto dell'oggettività (ponendosi, in prospettiva, come precursore della

"dialettica del pensare"), e poi riprecipita contraddittoriamente nel materialismo - tomba dell'azione - quando, qua e là, lascia emergere il lato unicamente sensibile della *praxis*, come se essa operasse in un mondo che le preesiste (sono qui le radici dello "sciagurato deviamento" da Hegel). Così, per un verso, grazie alla filosofia della prassi, Marx è idealista e si contrappone all'oggettivismo materialistico (di più, pone le basi per la riforma attualistica di Hegel); ma, per un altro verso, quando declina la prassi come attività sensibile, presentandola come legata al solo piano dell'esistenza materiale (assunta dunque, in certa misura, come data), ricade nella metafisica materialistica (che assume il mondo come un dato a prescindere dall'attività umana, secondo l'errore da Marx stesso imputato a Feuerbach). In questo senso, nello studio di Gentile "Marx compare come un materialista inconseguente, giacché materialismo nega prassi, e prassi nega materialismo"[109]: la verità di Marx - la scoperta della prassi come fondamento del nesso soggetto-oggettivo - è fortemente contraddetta dal persistere, nella prospettiva marxiana, dell'assunto della datità naturale dell'oggetto[110], che è invece merito di Hegel aver rimosso a favore della coscienza pensante. In questa maniera, l'attualismo potrà effettivamente porsi come l'inveramento del prassismo marxiano.

L'intento che animerà l'impresa dell'attualismo potrà, allora, essere plausibilmente compendiato nel tentativo di correggere Hegel con Marx e Marx con Hegel. Per un verso, si tratterà di riformare la dialettica hegeliana emendandola in senso prassistico con Marx (mostrando il pensare come attività ponente, che risolve nell'atto del pensare l'oggettività del reale); e, per un altro verso, di innalzare la categoria di prassi, che Marx ambiguamente sembra voler applicare al solo mondo sensibile, a fondamento ontologico-metafisico della realtà, trasponendola cioè su un piano che, con Hegel, trova nel pensiero il suo *locus naturalis*. L'atto di Gentile trasferisce, dunque, la prassi di Marx dall'ordine *fenomenologico* a quello *logico* dell'Idea hegeliana, dinamizzandola nella forma di un atto-in-atto inesauribile:

> E veramente l'atto gentiliano vuole essere la prassi marxiana trasportata da un ordine fenomenologico (o... che il Gentile riteneva di solo ordine fenomenologico) ad un ordine logico (ma non esclusivamente metafisico come quello hegeliano, ma fenomenologico-metafisico); o, se si vuole, l'Idea hegeliana intesa come realtà dinamica. L'attualismo, nella sua genesi, si presenta, da ultimo, come il tentativo di impostare logicamente il problema di Marx e di impostare fenomenologicamente il problema di Hegel. Attraverso la prima impostazione, si passa dall'attività sensitiva, che pone l'oggetto, all'atto, che pone l'oggetto e si autopone. Attraverso la seconda, si trascorre dalla sintesi-sostanza alla sintesi storica[111].

L'esito della riforma gentiliana della dialettica di Hegel è noto, e già vi abbiamo insistito. L'aspetto che ora dovrebbe emergere con maggiore nitidezza di profilo è l'intreccio a geometrie variabili di istanze marxiane ed hegeliane su cui essa si regge[112]: come per Hegel, anche per la dialettica attualistica tutta la realtà è pensiero (nulla esiste esternamente rispetto alla coscienza, dandosi l'oggetto sempre e solo nella forma dell'*obiectum mentis),* ma non già nel senso di Hegel - o che Gentile ritiene di potergli attribuire - secondo cui il pensiero avrebbe esaurito una volta per tutte il reale (nella forma di un'identità statica, perché già compiuta, tra pensiero ed essere). Tramite l'innesto della *praxis* marxiana - e dunque, come si è visto, delle istanze fichtiane che la abitano segretamente -, la realtà è da Gentile intesa come pensiero, sì, ma come *pensiero in atto,* come concreto atto del pensare che, pensandola, la pone, istituendo l'inesauribile circolo del nesso di pensante e pensato, di soggetto e oggetto, sempre all'interno dello schema dell'intrascendibilità del pensiero come azione (in questo sta la radice dell'"idealismo che vien detto attuale perché tiene per fermo che non si possa trascendere l'atto del pensiero"[113]).

Se questa è l'effettiva influenza esercitata dal prassismo marxiano sulla maturazione dell'attualismo, occorre mettere fortemente in discussione l'idea - comunemente accettata dagli interpreti - secondo cui quello di Gentile per Marx sarebbe un interesse meramente occasionale. Se anche è vero che il pensatore siciliano non dedicherà ulteriori studi monografici a Marx, che, per di più, nelle successive opere gen-

tiliane comparirà raramente e quasi sempre solo citato di passaggio, non è lecito assumere questo fatto come prova incontrovertibile del carattere effimero e privo di conseguenze di quel confronto. Anzitutto perché, nell'epistolario, Gentile continuerà a misurarsi ininterrottamente con Marx e con il marxismo, ma poi, accanto a questo motivo (il cui approfondimento potrebbe rivelare importanti scoperte[114]), vi sono tre aspetti che suffragano la nostra tesi e, di più, mostrano come Gentile stesso, in certa misura, fosse consapevole dell'incidenza del prassismo di Marx per la genesi del suo pensiero.

Il primo punto riguarda un'affermazione di Gentile, datata 1900 e racchiusa nella sua *Introduzione* agli *Scritti filosofici* di Spaventa da lui editati. Individuando la cifra del contributo spaventano nella sistematizzazione della teoria idealistica del conoscere come azione, Gentile mostra come tale dottrina trovi un suo fecondo sviluppo nel pensiero di Marx e nella sua scoperta della *praxis*. Si tratta - spiega Gentile - di "una delle idee più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, ignoto certamente, per questo rispetto, allo Spaventa: Carlo Marx"[115]. Gentile si misura con Marx perché in lui - solidamente collocato nell'alveo della tradizione idealistica - identifica un importante momento dello sviluppo della linea che, individuando nell'atto il fondamento del reale, troverà il suo compimento nella dialettica attualistica[116].

Il secondo degli aspetti prima enunciati riguarda un'altra affermazione di Gentile, racchiusa nella riedizione del 1936 della *FM*, giunta dopo quasi quarantanni dalla prima edizione, dopo fortissime sollecitazioni del pubblico e molteplici esitazioni del suo autore, peraltro dopo che lo stesso Lenin aveva salutato lo scritto come uno dei migliori saggi su Marx composti dalla penna di autori non marxisti (valorizzando, soprattutto, il tema della prassi, trascurato dai neokantiani come dai positivisti). Scrive Gentile nella prefazione:

> Ho riudito qua e là voci che non si sono mai spente in me, e qualche cosa di fondamentale in cui ancora mi riconosco e in cui altri forse meglio di me potrà ravvisare i primi germi dei pensieri maturati più tardi[117].

Pur avvertendo come ormai lontano per problemi affrontati e soluzioni prospettate il testo del 1899, Gentile non esita a individuarvi alcuni elementi ancora validi, suggestioni che, nonostante il tempo trascorso, possono essere assunte come i "primi germi" della maturazione della dialettica attualistica. E Gentile stesso, pertanto, a corroborare la nostra tesi circa la necessità di andare alla ricerca, esplorando le pagine del testo su Marx, del futuro sviluppo della teoria dell'atto, i "pensieri maturati più tardi" a cui allude la prefazione. Né deve, allora, stupire - e vi torneremo - che nel 1918, in *Politica e filosofia* (= *PF),* pubblicato sul primo numero della rivista "Politica", Gentile mostri apertamente la vicinanza tra l'attualismo e la filosofia della prassi marxiana come sua diretta ispiratrice.

Veniamo, infine, al terzo aspetto, che può così essere enunciato: *GS* costituisce il luogo in cui meglio traspare la tutt'altro che marginale incidenza di Marx sulla genesi dell'attualismo, il punto, cioè, in cui diventa autotrasparente la summenzionata frase di Gentile, secondo cui nel testo del 1899 possono individuarsi germi di pensieri maturati successivamente. Come è noto, *GS* si regge su una radicale critica dell'atomistica delle solitudini - espressione politica del logo astratto -, a cui il pensatore dell'atto puro contrappone una comunità organica in cui lo Stato svolge il ruolo di potenza etica suprema, in grado di disciplinare l'economia e di assoggettarla alla superiore saggezza della politica: tema, questo, che rimanda indubbiamente al generale orizzonte idealistico - il comunitarismo a base statale di Fichte, ma poi anche la *Sittlichkeit* hegeliana come superamento dell'anomia del "sistema dei bisogni" -, ma in cui non possono non essere legittimamente ravvisate anche le tracce del pensiero di Marx e del suo rigetto incondizionato del moderno robinsonismo, espressione ideologica della produzione di marca capitalistica.

E commentando le *TH* che Gentile scopre con entusiasmo quell'"individuo sociale" - l'antidoto marxiano contro l'atomistica delle solitudini - su cui sarà centrata *GS* con le sue idee interconnesse di "società trascendentale" e di "umanesimo del lavoro"[118]. L'attenzione per il concreto e il ripudio dell'astrattismo illuministico non era forse, già nella *FM*, uno dei grandi meriti che Gentile riconosceva apertamente al pensatore di Treviri? Alle moderne robinsonate, l'attualismo contrappone l'idea di una "società trascendentale"[119], ossia il concetto del naturale comunitarismo dell'ente razionale finito, secondo il tema fichtiano dell'intersoggettività originaria che, come si è visto, viene poi metabolizzato da Marx non meno che da Hegel. Che, poi, Gentile credesse illusoriamente di vedere realizzato l'ideale comunitaristico nella struttura del regime fascista (che, per molti versi, ne costituiva invece il pervertimento), è un altro discorso, che, in ogni caso, nulla toglie alla profondità della sua riflessione e della sua requisitoria contro la concezione atomistica della società:

> L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius:* ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'Io[120].

Si tratta, indubbiamente, di temi che, come si è visto, costituiscono il generale orizzonte di senso della visione politica dell'idealismo e che, pertanto, potrebbero legittimamente indurre a ritenere forzato, quando non fuorviante, pensare a un legame diretto tra Gentile e Marx[121]: ad esempio, l'idea dello "Stato etico" come veicolatore di valori, in contrapposizione con il freddo Stato laico che abbandona i suoi membri in balia del relativismo e dell'indifferenza a ogni ordine valoriale, rimanda anzitutto a Hegel. E, non di meno, in *GS* ricorrono con insistenza alcune specifiche declinazioni di quei te-

mi che rivelano incontrovertibilmente la ricezione gentiliana di rilevanti aspetti della prospettiva marxiana.

Tra questi, anzitutto, dev'essere menzionata la critica all'economia politica intesa come forma del logo astratto che, per un verso, assolutizza la parte disgiunta dall'intero in cui è inserita e, per un altro verso, esprime ideologicamente il punto di vista di una realtà scissa in atomi reciprocamente indifferenti e orientati al mero egoismo acquisitivo[122]. "L'appellativo di economia politica - scrive Gentile - è una contraddizione in termini"[123], in quanto l'economico, per sua natura, tende inesorabilmente a riassorbire la sfera politica e a rifunzionalizzarla in vista dei propri scopi, facendo della politica stessa la continuazione dell'economia con altri mezzi: il rapporto tra le due sfere, pertanto, non si dà se non nei termini di un'opposizione radicale[124].

L'economia deve, di conseguenza, essere disciplinata e regolata dalla superiore saggezza etica della politica, la sola potenza in grado di porre il movimento economico al servizio della comunità e dei suoi concreti bisogni; là dove l'economia, se abbandonata a se stessa, produce l'esito opposto, assoggettando la società alla dinamica autoreferenziale dell'economia stessa. Questo tema era già stato approfondito da Gentile in un testo del 1929, significativamente intitolato *Politica ed economia* e incardinato sull'idea di un'economia finalmente al servizio della politica e dei bisogni umani, resa cioè "nello Stato potenza realizzatrice di un bene comune, in cui, per definizione, tutti gli interessi individuali sono conciliati"[125] (secondo una prospettiva che sarà ripresa nel successivo *Il concetto dello Stato in Hegel*, del 1931).

Il secondo aspetto che dovrebbe indurre a riconsiderare seriamente l'incidenza di Marx sulla maturazione di *GS* riguarda il problema dell'"umanesimo del lavoro"[126], con cui Gentile riprende il tema marxiano della funzione antropogenica del lavoro e, insieme, l'idea fichtiana della *Arbeit* come uno dei luoghi privilegiati di estrinsecazione dell'azione[127]. Qui emerge nella maniera più nitida come l'attualismo non

sia mera teoria gnoseologica, né astratto spiritualismo *in interiore homine:* fondamento metafisico della realtà, l'azione si determina storicamente secondo le due modalità fondamentali - già pienamente codificate da Marx - della *praxis* che ininterrottamente trasforma il mondo storico per conformarlo all'Io agente (la dialettica tra "volontà volente" e "volontà voluta" nei *FD)* e del *lavoro* che trasforma la natura, antropizzandola, piegandola ai bisogni dell'uomo, rendendo in pari tempo possibile - secondo la lezione di Hegel metabolizzata da Marx - una sempre più spiccata umanizzazione dell'uomo[128].

E, appunto, in questa cornice teorica di chiaro sapore marxiano - in cui, ad avviso di Spirito[129], si potrebbe anche misurare una vicinanza con il socialismo - che Gentile dipinge, nei suoi tratti fondamentali, l'umanesimo del lavoro come nuovo orizzonte, come inedito umanesimo che non si limita a valorizzare la componente intellettuale dell'uomo ma che, complice l'attualismo, scopre il primato del pratico come fondamento dell'essere al mondo dell'uomo[130]. La morale indica, sul piano della prassi, ciò a cui la filosofia allude sul piano della teoresi, in un primato assoluto del pratico che rimanda a Marx non meno che a Fichte. Come sostenuto non senza buone ragioni, l'umanesimo del lavoro al centro di *GS* "assume marxianamente l'ottica del lavoratore"[131] come attivo custode della *praxis. GS* viene così a configurarsi, nei suoi tratti essenziali, come la riscrittura della *FM* quarantanni dopo, con un "riposizionamento" di Marx e del suo prassismo sul terreno della società e dei suoi problemi, di cui, come si è visto, non vi era traccia nel testo del 1899.

Ed è in questo senso che "all'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro"[132] come verità dell'umanesimo della cultura, perché finalmente consapevole del primato del pratico, dell'azione creatrice, in virtù della quale l'uomo "lavora da uomo, con la coscienza di quel che fa, ossia con la coscienza di sé e del mondo in cui

egli s'incorpora. Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando la sua esistenza in atto"[133].

Il brano, benché ampiamente noto, merita di essere letto quasi integralmente, perché restituisce meglio di ogni altra riflessione lo stigma marxiano della visione del lavoro di *GS*:

> Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al "lavoratore" l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero coi lavoratori in quella coscienza della umana universale dignità. Nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo. In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della "classe dirigente" -perché più colta o più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini. L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il lavoro è lavoro, e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale[134].

Il genere umano, dunque, come libero creatore della propria storia, come consapevole soggetto che pone liberamente e sempre da capo il suo oggetto e, in questo ritmo incessante, diventa sempre più consapevole di sé, della propria attività, unitarietà e indipendenza. Con le parole del *Sistema di logica*: "l'uomo non ha guanciale su cui posare il capo. Eterno insonne, sublime artiere, lavora senza posa, per costruire il mondo, e per costruire nel mondo se stesso"[135], corrispondendo in forme sempre più mature e coscienti alle proprie potenzialità ontologiche. Il lavoro, in quanto momento della prassi, contribuisce a rendere più consapevole l'uomo della propria natura di *homo faber,* di libero creatore del suo mon-

do, di attivo produttore delle condizioni in cui fare liberamente la sua storia.

Da questo punto di vista, nella biografia intellettuale gentiliana, *GS*, segna - come sottolineato in parte anche da Spirito[136] - un punto di arrivo e, insieme, un possibile nuovo avvio per riflessioni interrotte dalla morte prematura di Gentile. Per un verso, infatti, l'opera mostra nel modo più chiaro la vera natura dell'attualismo come filosofia non soltanto spiritualistica, ma, al contrario, attenta alla concretezza delle dimensioni del lavoro e della storia come teatro dell'umanizzazione dell'uomo, rivelando nel modo più chiaro, di conseguenza, l'effettiva incidenza del prassismo trascendentale di Marx. Per paradossale che possa apparire, come suggerito da Natoli, "Gentile è più interno al marxismo di quanto non lo sia il socialismo positivista. Se il soggetto è attività, tutto ciò che proviene dall'uomo può essere incluso nella dimensione del lavoro"[137].

Per un altro verso, il testamento spirituale di Gentile segna il fondamento di una svolta, il nuovo sentiero - imboccato e subito interrotto - per un possibile ritorno a un confronto diretto con Marx e con le problematiche - questa volta anche sociali e politiche - da lui affrontate. Infatti, nelle pagine di *GS*, emerge con inedito vigore un'attenzione per il mondo sociale che non si trova (almeno non in forma così marcata ed esplicita) negli scritti precedenti e che non può non rimandare, sia pure implicitamente, a Marx[138]: non vi è nulla che esista fuori dalla storia e dalla società, perfino "la morte è un fatto sociale"[139], configurandosi sempre come un venire a mancare a qualcuno. E dire società e storia equivale a dire creazione umana, libera oggettivazione dell'uomo mediata dalla prassi: non vi è alcun destino prestabilito a cui conformarsi, essendo l'umanità stessa artefice della propria sorte, secondo il tema scoperto da Gentile con la *FM*.

Per comprendere, in tutta la sua portata, il senso del recupero gentiliano - culminante in *GS* - del problema sociale e politico della riflessione marxiana, occorre tornare a fare ri-

ferimento, sia pur brevemente, al testo del 1918, *PF*. Rispetto alla *FM e* alla sua valorizzazione unicamente metafisica del pensiero marxiano, in *PF* troviamo un significativo mutamento prospettico. Marx è ora elogiato non soltanto in quanto "idealista nato", ma anche per l'ineludibile espressività sociale e politica della sua riflessione, la quale "fu anche una politica"[140]. La metafisica prassistica marxiana è anche, inaggirabilmente, politica.

La grandezza di Marx, in altri termini, sta ora per Gentile anzitutto nel fatto che il pensatore di Treviri ha elaborato un sapere che, per sua essenza, trapassa immediatamente nella pratica e, di più, nella politica, nell'azione concreta che si fa mondo e che informa di sé la società. A partire da Marx, infatti, la filosofia muta strutturalmente la propria espressività, poiché diventa immediatamente politica (aspetto, questo, che sarà ampiamente valorizzato anche da Gramsci): essa non può fare astrazione dal pensare il proprio mondo storico, né può esimersi dall'intervenire effettivamente in esso. Così in *PF:*

> La filosofia è, rispetto alla politica, realistica quando fa tutt'uno con la politica reale, essendone la coscienza critica, come il marxismo può intendersi la coscienza critica del movimento comunista che fa capo a Marx[141].

La metafisica prassistica di Marx è idealistica e, insieme, realistica: più precisamente, è realistica in quanto idealistica, nel senso su cui a più riprese abbiamo già insistito (la concezione idealistica dell'oggetto come *Gegenstand* rende possibile la prospettiva della concretezza storica). Vi è qui, allora, un'evidente ripresa gentiliana di Marx e del suo concetto di *praxis* che rivela, da un lato, la natura dell'attualismo come inveramento del codice prassistico marxiano e, dall'altro, il continuo dialogo intrattenuto da Gentile con il pensatore di Treviri. Non soltanto, dopo *FM*, Marx non cessa di costituire per la dialettica attualistica un costante, sia pure spesso implicito, interlocutore. Di più, il codice dell'attualismo viene prendendo forma, anche nella sua radicale politicizzazione (quale si avvia a partire dai *FD*), in parallelo con una valoriz-

zazione della stessa espressività della metafisica prassistica di Marx, secondo quel movimento che, avviatosi con *PF,* culminerà in *GS.* È vero che, di Marx, Gentile combatte "l'astratta concezione classista della società" - così in *Il fascismo e la Sicilia*, del 1924 - e l'enfatizzazione del momento economico (vedendo, di fatto, in Marx un liberale in incognito), ma, non di meno, nel combatterlo già ne assimila la lezione. Identificando la realtà con la prassi, Marx pone in essere una nuova concezione del sapere filosofico, assumendone l'ineludibile portata politica, il necessario trapasso nella sfera del fare sociale e dell'agire all'interno dello spazio pubblico. Ma questa è, se letta in trasparenza, la stessa visione dell'attualismo a partire dai *FD,* il quale assume l'identità di essere e prassi e, *ipso facto*, adotta la politica come naturale modo d'essere della filosofia. La politica - si sostiene in GS - è immanente a "ogni forma di attività umana"[142]. Del resto, in *PF* Gentile sostiene che vi sono soltanto due modelli di filosofia, quello realistico (che presuppone la realtà come data) e quello prassistico, che deduce il reale dal fare: solo il prassismo trascendentale di Marx e la dialettica attualistica - spiega Gentile - rientrano a pieno titolo nel secondo genere.

Sulla scia di Marx, Gentile prende, allora, a valorizzare la dimensione sociale e politica, secondo il movimento di pensiero che, culminante nell'umanesimo del lavoro di *GS,* trova una sua importante determinazione nello scritto del 1929 su *Lo Stato e la filosofia* e nella sua codificazione della naturale politicità dell'uomo e, insieme, del suo carattere ineludibilmente sociale ("l'uomo è veramente animale politico: il suo pensiero non è suo, ma suo in quanto sociale, universale"[143]). Alla luce di quanto sostenuto, un tale esito si rivela coerente con la maturazione dell'idealismo come riforma prassistica della dialettica hegeliana (ed è merito di Del Noce aver sottolineato il ruolo decisivo che il concetto di "riforma" svolge nel pensiero gentiliano - riforma dell'educazione, dello Stato, di Hegel -, ricoprendo una funzione pressoché analoga al concetto di "rivoluzione" in Marx). La realtà sociale e politica, proprio come il pensare, esiste nel movimento del suo

ininterrotto rinnovamento: non si dà come inerte staticità, ma come divenire ritmato dalla temporalità e dalla prassi (come *Gegenstand).* Già nel 1908, aveva scritto Gentile: "lo Stato si forma rinnovandosi di continuo; e poiché esso è nella sua intrinseca natura pensiero, il suo è lo stesso farsi del pensiero. Il quale infatti ha di proprio, di essere un processo incessante di creazione di sé"[144], mai definitivo né tale da potersi dire compiuto una volta per tutte.

Riemerge così, nel modo più chiaro perché direttamente svolto sul piano politico-sociale, il grande tema della defatalizzazione dell'oggetto come cifra dell'idealismo: come in Fichte e in Marx, anche in Gentile si dà un'unità strutturale tra la dimensione teoretica e quella socio-politica, poiché la realtà è opera dell'atto del pensare e, insieme, il mondo socio-politico è opera dell'azione umana oggettivantesi temporalmente. L'oggetto non preesiste all'atto che lo pone, né si dà indipendentemente da esso, che è per sua natura "tetico e creativo"[145]. La storia dell'umanità coincide, anche per Gentile, con la maturazione sempre più marcata dell'autocoscienza del genere umano, coincidente con la consapevolezza dell'unità indissolubile di soggetto e oggetto, di Io e non-Io, ossia con l'acquisita coscienza che quella realtà che dapprima era intesa come a sé stante, autonoma, tale da richiedere l'*adaequatio* sia gnoseologica, sia politica, è invece l'oggettivazione dell'attività umana, vuoi anche il soggetto che si oggettiva a se stesso mediante l'azione. Così nel *Sistema di logica*:

> Questo è il ritmo eterno dell'intelletto: che prima *fingit creditque,* e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della sua stessa attività creativa. Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sé, in guisa da crederla per sé stante, di là e prima della sua medesima attività[146].

Anche nella forma della dialettica attualistica (ed è, in fondo, un tema che ha attraversato con insistenza il nostro studio), l'idealismo rivela ancora una volta il suo statuto di una *emendatio* che è, insieme, *emendatio intellectus* ed *emen-*

datio realitatis: la conoscenza non come mero rispecchiamento, bensì come libera creazione, come atto cosmogonico, in una prospettiva per cui tutto deriva dall'azione umana come fondamento stesso della realtà (la fichtiana deduzione dell'essere dal fare). Ciò significa che "il mondo sempre è quello che noi lo facciamo"[147] (con Vico, *verum ipsum factum*; con Marx, la verità è una *praktische Frage)* e che, di conseguenza, i fatti umani "sono opera dello spirito, che pertanto non può non ritrovarvisi"[148]. La conoscenza è azione creatrice, non inerte rispecchiamento, proprio come la realtà sociale, politica, giuridica è prassi oggettivata ("volontà voluta") che mai può accampare pretese di definitività.

Alienazione e disalienazione, perdita di sé nell'oggetto e poi riconoscimento di sé in esso: è questo il circolo che, anche per Gentile, scandisce la vicenda dell'umanità, del suo porsi (momento del soggetto) oggettivandosi, per poi perdersi nell'oggetto (momento dell'oggetto), e infine ritrovarsi in esso (momento del soggetto tornato a sé), comprendendone la vera natura di soggetto a sé oggettivato ("soggetto che è soggetto in quanto oggetto a se medesimo"[149]). È quello che Gentile etichetta come il processo del "soggetto che acquista coscienza di sé e che si pone come l'oggetto del soggetto"[150], autolimitandosi nella forma dell'oggetto per diventare cosciente di sé (nell'opposizione ad altro) e per esercitare la propria natura di attività che pone e sempre da capo toglie, negandolo, l'oggetto.

Così si sostiene nei *FD* a proposito del mondo oggettivo delle istituzioni e della distorsione prospettica in forza della quale esso, che è una nostra posizione, si presenta come *oggettivamente oggettivo*[151] :

> *Dura lex sed lex.* Dura, perché presa in se stessa, astrattamente, è fissa, rigida; è quella che è. La vediamo infatti in quanto l'abbiamo voluta, ed è il nostro stesso essere realizzato: *factum quod infectum fieri nequit.* Non vi riconosciamo la nostra attività, che è libera, l'opposto di quella necessità; e l'attribuiamo ad un'altra volontà (divina o umana, ma più forte della nostra)[152].

Questo l'errore del dogmatismo in tutte le sue varianti (realismo, kantismo, positivismo, ecc.), con tutte le conseguenze che ne discendono sul piano politico, di cui la prima e principale coincide con l'oblio dell'oggetto come prodotto della posizione del soggetto. L'"umanesimo del lavoro" al centro di *GS* costituisce, pertanto, il naturale punto d'approdo dell'attualismo come valorizzazione dell'uomo e della sua capacità di autodeterminarsi liberamente nella storia: non è forse questo l'insegnamento che Gentile apprende anche (certo, non solo) alla scuola di Marx? Il risultato generale della *FM* - si ricorderà -, al di là dei giudizi altalenanti sul materialismo storico, consiste nel riconoscimento, in positivo, del cuore della filosofia marxiana in una filosofia della storia (primo saggio) incardinata sulla libera prassi (secondo saggio).

È vero che, come Gentile non manca di sottolineare, Marx oscilla ambiguamente, anche sotto questo profilo, ravvisando la cifra dell'evoluzione storica ora nel libero e indeducibile oggettivarsi prassistico del genere umano, ora - in totale contraddizione con questo orientamento - in un processo inesorabile, sottoposto a leggi ferree come quelle della natura e, dunque, sottratto alla libertà degli individui. Eppure, al di là di queste ambiguità, il vero nucleo della metafisica marxiana consiste nell'assunzione della *praxis* come fondamento stesso della realtà, come *medium* intrascendibile della relazione tra soggetto e oggetto, nonché nell'incondizionato rifiuto dell'accettazione della realtà come fatto compiuto degno di essere semplicemente registrato (questo, come si diceva, il *trait d'union* tra i due saggi della *FM).* Defatalizzazione dell'esistente, attivazione della prassi e tensione verso l'umanizzazione dell'uomo rinviata a domani costituiscono l'essenza dell'attualismo non meno che del prassismo trascendentale marxiano, rivelando il loro comune codice idealistico: "il filosofo - scrive Gentile - dev'essere sempre l'apostolo dell'ideale, non mai il patrono o tutore del fatto compiuto"[153].

Per Gentile, di conseguenza, la *Geschichtsphilosophie* marxiana è *politicamente falsa* (svolgendo le "leggi oggettive del-

la storia" la funzione di garanzia nella fede del raggiungimento del *telos* intenzionato, l'"umanità socializzata") e *filosoficamente vera* (reggendosi sulla metafisica della *praxis).* L'attualismo non farà altro - sia pure con svolte, novità e acquisizioni irriducibili al pensiero marxiano - che inverare tale prospettiva, espungendone gli aspetti più ambigui e contraddittori.

Che la concezione attualistica dell'evoluzione storica come esito delle libere oggettivazioni dell'azione umana venga maturando come rideclinazione delle acquisizioni guadagnate discutendo la filosofia di Marx è, oltre tutto, provato da un passaggio della *FM*, in cui, commentando le strutture della *Geschichtsphilosophie* marxiana, Gentile pone, in prospettiva, le basi per la visione attualistica della storia quale verrà compiutamente formulata in *GS*[154]:

> Il fatalismo suppone il fato superiore agli uomini; laddove sono gli uomini stessi (non gli uomini astratti, ma gli uomini concreti, sociali) che fanno la storia; né v'ha altra energia oltre la prassi che è il loro fare. La società, preme sì sul loro fare e dà a questo una direzione; ma la società stessa è un prodotto del loro fare[155].

Non crediamo, pertanto, con Natoli[156], che la filosofia gentiliana annunci la morte del soggetto moderno, dissolvendolo nel puro divenire del movimento sempre dileguantesi dell'atto, né concordiamo con la tesi di De Giovanni, secondo cui "la filosofia della prassi gentiliana, che nasce nel serrato dialogo con Marx, non è filosofia dell'uomo, come avverrà in forma più greve nel pensiero di Mondolfo, ma filosofia del divenire, della forma del mondo che non è data in nessuna delle sue componenti ma è tutta nell'infinita determinazione della propria immagine"[157]. In modo diametralmente opposto, è nostra convinzione che la riforma attualistica assuma lo statuto di un *nuovo umanesimo*, erede, anche in questo caso, della visione idealistica e marxiana. Su questo aspetto dovremo concentrarci nelle pagine che seguono.

Fare è appunto sempre affrontare e vincere ostacoli, e non arrestarsi a guardare il mondo qual è, ma volger la mira a quello che noi sentiamo e vogliamo che sia, e che è perciò nelle nostre mani.

G. Gentile, *Proemio* al "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1920

Alla legge naturale, al fatale andare delle cose degli pseudoscienziati è stata sostituita: la volontà tenace dell'uomo.

A. Gramsci, *Margini*, in "La città futura", 11 febbraio 1917

In coerenza con quanto siamo venuti sostenendo, crediamo di poter assumere la filosofia dell'atto come compimento di quella specifica forma del soggetto moderno - borghese e anticapitalistico, titolare delle avventure dialettiche della coscienza, e dunque coincidente con l'umanità pensata come un unico Io[158] - al centro delle riflessioni di Fichte, Hegel e Marx: umanesimo e attualismo, lungi dall'escludersi mutuamente, si confermano a vicenda, richiamandosi reciprocamente[159]. Infatti, da un lato, l'umanesimo è tale nella misura in cui fa dell'uomo il *faber fortunae suae,* e dunque riconosce nell'azione umana la forza che crea in forme mai definitive il mondo dell'uomo; e, dall'altro, l'attualismo non fa che riconfermare la centralità assoluta del soggetto, dell'Io che ha "le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva"[160]. L'Io come determinante il non-Io, secondo la grammatica fichtiana; l'oggetto che "presuppone il soggetto, a cui è relativo, e da cui infatti è prodotto"[161], in accordo con l'attualismo.

Non deve, a questo proposito, stupire che il "Giornale Critico della Filosofia Italiana" sia costellato da polemiche, oltre che con Croce, con i Neotomisti della Cattolica. Questi ultimi non stentavano a scorgere nell'attualismo di Gentile - i cui testi, come è noto, nel 1934 furono inseriti nell'Indice dei libri proibiti - un pensiero profondamente incompatibile con il dogma cristiano: e questo soprattutto in virtù del fatto che, in coerenza con la visione idealistica, esso

finiva, più che per negare il divino, per divinizzare l'umano, in ciò rivelandosi anche più insidioso dell'ateismo dichiarato di materialisti e positivisti. Con le parole di Gentile, la dialettica attualistica "impone allo stesso uomo la responsabilità del divino operare"[162], facendo dell'uomo l'attivo creatore del suo mondo, in una dimensione ontologica e, a un tempo, socio-politica.

È soprattutto nelle pagine dell'*Introduzione alla filosofia*, del 1933, che si mostra la radice umanistica dell'attualismo. La vera cifra della dialettica attualistica è lì individuata, infatti, nell'assunzione dell'uomo come creatore di una realtà che è interamente frutto della sua libera attività che non si arresta mai e in cui consiste "l'umanità profonda"[163] dell'uomo. Di più, l'attualismo mostra come il pensiero sia "relazione di soggetto e oggetto [...] come autoctisi, o creazione di sé"[164], e dunque come movimento di sempre più approfondita umanizzazione dell'uomo che si realizza attivamente nella sua storia.

Una simile valorizzazione del soggetto come ente *tätig* non è forse la miglior prova della presenza di quell'umanesimo radicale che, culminante in *GS*, attraversa diagonalmente l'intera riflessione di Gentile, trovando fortissimi riscontri negli scritti pedagogici e nella stessa Riforma scolastica da lui attuata in qualità di ministro dell'Istruzione? Fin dai due volumi del 1913 e 1914 del *Sommano di pedagogia come scienza filosofica*, la portata umanistica dell'attualismo è lampante: la vera educazione è concretezza, perché sintesi in atto di educatore e di educando, i quali non esistono come due spiriti, ma come un solo spirito, la cui dualità è superata nell'atto educativo che li fa convergere in unità[165] (l'educazione, dunque, come sintesi *a priori* di educatore ed educando). Né si devono, a questo proposito, dimenticare gli irrinunciabili acquisti della Riforma scolastica gentiliana in senso umanistico (prevalenza delle discipline umanistiche, rigetto del manualismo, lettura dei classici e responsabilità didattica dei docenti, ecc.).

La stessa immagine che dell'attualismo emerge negli studi gentiliani sul Rinascimento sembra confermare la nostra tesi[166]. Se è vero che la modernità si presenta, nella sua essenza, come "la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione [...] del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanesimo vero"[167], ebbene tale instaurazione trova, per Gentile, il proprio compimento nella dialettica attualistica come trionfo del soggetto che crea liberamente il proprio mondo, ponendosi come determinante l'oggetto (l'Io che, fichtianamente, si pone come liberamente determinante il non-Io).

Come sottolineato da André Tosel, è in questo umanesimo integrale, vera cifra dell'attualismo, che è lecito individuare uno dei principali portati del confronto gentiliano con un Marx che, nella *FM*, è salutato come "un umanista assoluto, nella misura in cui sostituisce la concezione che fa dell'uomo uno strumento dell'azione di un destino che si suppone lo trascenda con quella che lo riconosce come responsabile della sua vita, produttore e attore della libertà che si autoproduce e che è il divino stesso"[168]. Non si può forse leggere, del resto, l'intera polemica gentiliana contro le pretese assolutistiche della scienza come una più generale critica di ogni prospettiva che dimentichi o anche solo sottovaluti il valore dell'uomo?

Il peccato capitale della scienza, infatti, corrisponde per Gentile alla sua concezione dell'oggetto come pura presenza anteriore all'atto del conoscere, ossia come puro fatto da rispecchiare, con annesso decentramento dell'uomo, ridotto a inerte contemplatore di una realtà già fatta. La scienza oblia fatalmente l'atto del pensiero che pone l'oggetto come pensato e, di conseguenza, finisce surrettiziamente per concepire quest'ultimo come autonomamente sussistente, come "fatto". Si tratta del trionfo del logo astratto, giacché si considera l'oggetto astrattamente, assumendolo come a sé stante,

e non nella concretezza soggetto-oggettiva del l'atto in atto che lo pone come oggetto del soggetto agente.

Di qui, appunto, la strutturale analogia tra la scienza e la religione, entrambe incapaci di comprendere la natura soggettiva dell'oggetto, entrambe colpevoli di divinizzare l'oggetto assolutizzandolo e, dunque, di intrattenere con esso un rapporto fideistico: "lo scienziato infatti, il naturalista, parla della sua Natura, con la stessa reverenza agnostica, che il santo di Dio. Quella natura che egli sola conosce, è l'oggetto, innanzi al quale il soggetto, l'uomo sparisce"[169]. In quanto fredda analisi di un oggetto presupposto e contrapposto, figlia del logo astratto, la scienza è lo sguardo sul mondo tipico di chi non fa, ma guarda ozioso ciò che viene fatto da altri[170]. Per essa, come per la religione, l'oggetto non è da intendersi come un momento in sé astratto e dileguantesi, che rinvia ad altro, cioè al proprio opposto, con cui dà luogo a uno scontro che si risolve tramite la mediazione soggetto-oggettiva tematizzata dalla sola filosofia.

Né è possibile, allora, come pure si è tentato da più parti, neutralizzare le istanze umanistiche gentiliane insistendo sulla compatibilità o, addirittura, sull'identità dell'attualismo con*la religione cristiana, giacché quest'ultima, per Gentile, è verità e, insieme, errore[171]: *verità*, perché coglie il farsi dello spirito e, dunque, rigetta l'idea della realtà come fatto, come oggettività morta; *errore*, perché è oblio di se stesso e della propria libertà da parte dell'uomo (è, cioè, il porsi dell'Io come non-Io e, dunque, come smarrimento della propria soggettività creatrice).

Proprio come l'arte, che rappresenta unilateralmente il momento soggettivo (l'intimo sentimento dell'artista e della sua creatività individuale), la religione esprime, in maniera altrettanto unilaterale, il momento oggettivo: solo la filosofia, come logo concreto, pone in relazione dialettica il soggetto e l'oggetto nell'unità dell'atto che sempre di nuovo ne istituisce il nesso, ponendo l'opposizione tra soggetto e oggetto e risolvendola nell'unità dell'atto-in-atto. Di qui, ap-

punto, la nota tesi gentiliana secondo cui la religione è "filosofia delle moltitudini" e la filosofia è "la religione dello spirito"[172]. Anche *La mia religione*, il breve testo del 1943 che segna il punto di maggiore avvicinamento di Gentile alla religione cattolica ("credo di essere non solo cristiano, ma cattolico"), si regge su questa concezione in cui la forma espressiva religiosa è superata e, insieme, inverata dalla filosofia come luogo in cui la religione "cresce, si espande, si consolida e vive". L'attualismo immanentizza e, per ciò stesso, supera e invera il cristianesimo, incorporandolo. Anche da questo aspetto emerge - come evidenziato da Del Noce -l'ossessione di Gentile per l'unità come base per spiegare la distinzione: il fascismo stesso verrà inteso come compimento dell'unità e superamento dei dualismi, configurandosi come liberalismo non individualista, socialismo non materialistico e cattolicesimo non modernista.

Il logo concreto, dal canto suo, mostra come il pensiero non si riferisca a una realtà da lui indipendente, ma sia esso stesso la realtà: non si dà prima l'oggetto e poi il soggetto come presenza chiamata a rispecchiarlo, giacché l'oggetto è il soggetto stesso inteso come pensato e non come pensante, come risultato dell'azione (*Tat-Sache*) e non come azione in atto *(Tat-Handlung).* L'attività del soggetto, e dunque dell'uomo, è essa stessa creatrice del mondo oggettivo: soggetto e oggetto coincidono nell'atto del soggetto che, per diventare cosciente di sé, deve estraniarsi a se stesso - "il soggetto che per essere soggetto è oggetto"[173] -, oggettivandosi sempre di nuovo a se stesso in modo da poter essere permanentemente l'attività che strutturalmente è. Per ricorrere a un esempio caro a Gentile, come il fuoco, per restare acceso, necessita del combustibile, così l'Io, per mantenersi attivo, deve sempre da capo porsi come non-Io, a sé contrapponendosi, negandosi e, insieme, sempre da capo negando quella negazione[174]. L'Io esiste, allora, nel movimento del suo ininterrotto e inesauribile riversarsi fuori di sé, nell'oggetto, per poi ritrovarsi in esso, oggettivandosi e superando sempre di nuovo la propria oggettivazione. Per essere l'attività inesau-

ribile che è, l'Io deve senza posa negarsi e negare tale negazione, facendosi oggetto e poi ritrovandosi come soggetto nella propria oggettivazione. In altri termini, per coincidere con sé (Io = Io), l'Io deve porsi autocticamente come negante la propria negazione, nello sforzo sempre reiterato di essere uguale a se stesso.

Sembra, allora, convincente la proposta interpretativa di Negri, che pone in connessione dinamica l'attualismo e l'umanesimo evidenziandone il reciproco richiamo nella forma di un umanesimo dell'azione per cui ogni oggetto è sempre l'oggetto del soggetto: "da Marx, ancora, sia pure attraverso un'eredità sotterranea, il Gentile accoglie il principio che l'uomo non sente e pensa in un'astratta solitudine umana, per cui si fa cosa, ma sente e pensa nella storia, per cui è dignitosamente persona"[175].

È soprattutto la relazione dialettica tra l'io finito e l'Io infinito il luogo in cui meglio traspare la valorizzazione attualistica dell'uomo: se l'Io è principio cosmogonico, il suo divenire si giustifica nella forma dell'autofinitizzarsi resa possibile dall'io empirico. L'assoluto non è, allora, altro che il divenire dell'Io infinito, ossia l'infinito stesso quale prodursi mediante il farsi finito dell'Io assoluto.

L'umanità come sforzo infinito del diventare uomo dell'uomo si finitizza, fichtianamente, nel piano empirico dei singoli individui che concretamente operano e agiscono nella dimensione storica. Se l'Io fosse infinito in partenza, si riprecipiterebbe *eo ipso* nella dialettica del pensato: l'Io è, invece, infinito come farsi-infinito-in-atto tramite l'inesauribile dialettica, sul piano finito, del nesso tra io e non-io empirici. Con la *Teoria generale dello spirito come atto puro*:

> Il limite, se si potesse liberare dall'atto spirituale, resterebbe: ma non si fissa, e si sposta, perché limite significa limitazione, ed è concepibile soltanto per la sua immanenza all'atto dello spirito. Il quale non limita una volta per sempre, cessando quindi di agire. L'assolutezza indefettibile dell'atto importa adunque la immanenza della limitazione, e quindi la negatività del limite, il porre sempre e insieme non aver posto il limite[176].

In modo convergente, nella *Filosofia dell arte:*

> L'eternità dello spirito sottratto ai limiti delle cose empiriche da cui è universalmente supposto, significa l'eternità del suo divenire, cioè del suo essere indivisibilmente congiunto col suo non essere; quindi l'eternità del suo limite (non essere del suo essere) ed eternità della sintesi del suo essere e del suo non essere: superamento del limite, autocoscienza, pensiero, soluzione del problema[177].

Ancora una volta, siamo al cospetto non certo di uno spiritualismo avulso dal concreto mondo della storia umana, bensì di una rivendicazione chiarissima dell'infinità - fichtiana - della storia umana come luogo del farsi infinito del finito tramite l'agire inesauribile dell'umanità, secondo il ritmo infinito degli atti concreti con cui l'Io si oggettiva nel teatro della sua formazione.

La nostra tesi dovrebbe ora risultare più chiara. Se riformare la dialettica hegeliana in senso attualistico significa dinamizzare l'identità di pensiero ed essere intendendola nell'atto sempre rinnovato che la garantisce, allora una simile riforma equivale a un ritorno ai princìpi cardinali della *WL,* e soprattutto alla formulazione della *WLNM* (l'unità soggetto-oggettiva come esito di un *Act des Geistes*); si tratta, però, di un ritorno che avviene, più che tramite un confronto diretto con Fichte, mediante il *détour* della considerazione critica del prassismo trascendentale marxiano avviata nel testo del 1899. Il fatto che l'attualismo venga maturando come metabolizzazione originale del prassismo trascendentale di Fichte mediato da Marx rivela, una volta di più, come tra questi due si dia una profonda vicinanza: a tal punto che Gentile può pervenire a una riformulazione della filosofia dell'azione di Fichte incorporandola attraverso il concetto marxiano di *praxis.*

A suffragare la nostra tesi non è soltanto il nesso triangolare tra Fichte, Marx e Gentile che abbiamo preso in esame: è la stessa *Wirkungsgeschichte* dell'attualismo a corroborare l'idea della convergenza del concetto di azione in Fichte e in Marx[178]. Non è forse vero che la ricezione di Marx in Italia come "filosofo della prassi", fino almeno alla prima metà del

Novecento, è pesantemente condizionata tanto dalla lettura gentiliana della *FM,* quanto - per paradossale che possa a tutta prima sembrare - dalla stessa metabolizzazione profonda e, spesso, da parte degli autori più insospettati, del codice prassistico dell'attualismo?

Come suggerito da più parti[179], sarebbe fuorviante pensare che la ricezione italiana di Marx come filosofo della *praxis* sia mediata *esclusivamente* da Labriola[180] e dal suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897) - che nella figura concettuale della *praxis* aveva ravvisato il "midollo del materialismo storico" -, trascurando l'incidenza di Gentile[181]: il quale, in modo aperto, sviluppa la sua lettura di Marx accogliendo i due punti cardinali (l'autosufficienza filosofica del pensiero di Marx e la filosofia della *praxis* come suo fondamento[182]) dell'interpretazione di Labriola - "il più competente di quanti in Italia abbiano abbracciato questa fede e questa scienza sociale"[183] -, per poi affrancarla dai presupposti materialistici che essa ancora ospita (l'assunzione dell'oggetto materiale come indipendente dall'attività umana).

È, insomma, soprattutto grazie alla lettura di Gentile che, in Italia, Max viene considerato come un filosofo (e non come un economista) e, di più, come un metafisico della prassi, in un arco temporale che copre interamente la prima metà del Novecento: come evidenziato da De Giovanni, "attraverso l'archetipo della *Filosofia di Marx*, il testo che dovrebbe insieme aprire e chiudere il discorso su Marx 'filosofo', passa l'immagine più radicalizzata del pensiero di Marx che sia mai stata concepita in ambito non-marxista; e inizia uno dei cammini - e non il secondario - del Marx 'italiano', di quel Marx costruito sul sinolo filosofia-politica, che ha avuto spesso un rapporto problematico con il 'materialismo' di Marx"[184].

A differenza della linea interpretativa di Croce custodita nelle pagine di *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900)[185], la quale nega in partenza ogni rilievo *geschichtsphilosophisch* al materialismo storico liquidandolo come ca-

none dell'interpretazione storica[186] (e, dunque, rigettando alla radice la possibilità di un Marx filosofo), Gentile, riconducendo Marx nell'alveo della grande tradizione metafisica occidentale stante alla base della dialettica del pensare, apre quello spazio interpretativo orbitante intorno alla *lettura filosofica* del pensatore di Treviri che verrà approfondito, discusso e originalmente declinato da autori come Mondolfo, Capograssi e Gramsci[187]; i quali, sia pure da prospettive anche sideralmente distanti tra loro, muoveranno dal comune presupposto gentiliano dell'autonomia filosofica del codice marxiano, individuando nella prassi la chiave della sua interpretazione. Nel caso di Mondolfo e di Gramsci - come ha mostrato Giacomo Marramao[188] -, avremo addirittura un'interpretazione non soltanto condizionata dalla gentiliana *FM,* ma, di più, profondamente filtrata dalla dialettica attualistica in quanto tale; aspetto, questo, che rivela ancora una volta la profonda dipendenza di quest'ultimo dal prassismo trascendentale di Marx e Fichte.

È soprattutto nella filosofia della *praxis* di Gramsci che può con diritto essere individuato il *locus revelationis* di questa comunanza di prospettive di Gentile e Marx, resa possibile dalla comune metabolizzazione del prassismo fichtiano. Sono stati molti gli studiosi a lumeggiare la dipendenza teorica che lega Gramsci a Gentile (ben più che a Sorel o a Labriola), anche da prospettive teoriche alquanto eterogenee: basti qui ricordare i nomi di Del Noce[189], Marramao[190] e Natoli[191]. Tutti hanno evidenziato il rimando del prassismo gramsciano alla filosofia dell'atto gentiliana[192]: non è forse vero che, al di là delle diverse scelte politiche, la volontà di Gramsci - contro la crociana "dialettica dei distinti", rea di aver frazionato i momenti dello spirito smarrendo l'unità che ne sta alla base - di fondare unitariamente ogni determinazione sulla prassi ("tutto è pratica, in una filosofia della*praxis"*[193]*)* rimanda fin troppo apertamente all'attualismo e alla soluzione gentiliana (la distinzione nell'unità, contro la crociana unità nella distinzione)[194]?

Come suggerito da Del Noce, la stessa "critica gramsciana dello storicismo crociano coincide puntualmente con quella svolta da Gentile"[195]. Di più, il modo in cui Gramsci intende la centralità del partito come arma politica e strumento pedagogico si caratterizza per una ridisposizione del nesso tra società e Stato che presenta i tratti dello Stato etico di Gentile più che di quello liberale. Secondo quanto sostenuto da Giuseppe Prestipino, "l'adesione alla teoria dello Stato etico e al concetto di uno Stato capace di esprimere la 'totalità' [...] rinviano a un percorso filosofico che da Hegel arriva a Gentile"[196], rivelando, ancora una volta, le tracce dell'attualismo nella struttura portante della riflessione gramsciana. La stessa polemica di Gramsci contro il materialismo grezzo di Bucharin non soltanto rivela il carattere attualistico della filosofia della prassi del filosofo sardo: di più, può essere letta in analogia con la polemica marxiana contro il materialismo grezzo di Feuerbach. Come Marx attacca Feuerbach mediante l' idealismo pratico di Fichte, così Gramsci prende di mira Bucharin tramite l'attualismo gentiliano. Negri ha significativamente parlato, in riferimento a Gramsci, di "gentilianesimo inconscio".

In termini per molti versi convergenti, Natoli ha sostenuto che "in Gramsci è dato rinvenire un cripto-attualismo che meglio si rivela se si guarda al movimento interno, e potremmo dire all'andatura teorica del suo pensiero, più che alle sue prese di posizione esplicite contro Gentile"[197]. E ancora: "il pensiero di Gramsci si inscrive nel soggettivismo gentiliano svolgendolo come prassismo"[198]. Le riflessioni di Natoli portano al centro dell'attenzione quello che può, con diritto, essere individuato come il cuore del problema: quello di Gramsci è un cripto-attualismo (un marxismo neo-idealistico), perché il movimento di pensiero dell'autore dei *Quaderni del carcere* si configura come un tentativo di superare Gentile che finisce, di fatto, in modo per lo più inconsapevole, per riprodurne le più tipiche strutture di pensiero (dal primato dell'azione al soggettivismo pratico, dalla polemica

contro la crociana dialettica dei distinti alla critica della concezione naturalistica del reale).

Da questo punto di vista, la tesi di Del Noce risulta ancora più radicale e può così essere formulata: Gramsci crede di essere approdato alla filosofia della prassi "materialistica" di Marx, quando in verità, al di là delle sue intenzioni e dei suoi convincimenti, ha semplicemente metabolizzato il codice attualistico, l'azione come fondamento dell'intera realtà, che egli si ostina a qualificare come materialistica per enfatizzarne la portata politica e sociale[199]. L'idealismo attualistico gentiliano viene, dunque, assimilato da Gramsci e declinato in senso rivoluzionario e comunista. Non si tratta, però, come indebitamente suggerisce Del Noce, di un mero autofraintendimento. Infatti, Gramsci, nell'autointerpretarsi come allievo diretto di Marx, ha torto e, insieme, ragione: ha torto, perché il suo pensiero non valica mai effettivamente i confini della dialettica attualistica, metabolizzandone la struttura profonda (il suo Marx è, potremmo dire con Tosel, un "Marx attualistico"[200]); ha ragione, per il fatto che, come si è cercato di mostrare, l'attualismo incorpora esso stesso il codice marxiano e idealistico della *praxis*, e dunque non dev'essere inteso come opposto a Marx, ma, al contrario, come derivato dal pensiero marxiano, nel senso che abbiamo provato a ricostruire. In quanto filosofo della *praxìs*, Gramsci è, allora, allievo di Marx *proprio perché* allievo di Gentile.

Che, peraltro, quello gramsciano non sia un mero fraintendimento è provato dal fatto che Gramsci stesso, in più luoghi dei *Quaderni del carcere*, rivela lucidamente una piena consapevolezza della propria dipendenza teorica dall'attualismo, tentando a più riprese di minimizzarla o, addirittura, di esorcizzarla. Così il pensatore sardo precisa in riferimento al proprio orientamento: "filosofia dell'atto *(praxis*), ma non dell''atto puro', ma proprio dell'atto 'impuro', cioè reale nel senso profano della parola"[201], cioè tale da acquistare senso e realtà nella congiuntura in cui si inserisce e dalle esigenze

che mira a compiere, come atto pratico che concretamente agisce sulla società.

In questa precisazione gramsciana, volta a esorcizzare la presenza di un pensiero da cui, in fondo, continuava ad avvertire la propria dipendenza, riecheggia la prima delle *TH*, che cerca illusoriamente di "materializzare" - rendendo concreto, cioè politicamente incisivo - il "lato attivo" dell'idealismo: come Marx, Gramsci non pare cosciente del fatto che l'idealistica deduzione dell'essere dal fare incardinata sulla centralità della prassi è, essa stessa, il massimo della concretezza possibile, fondando ontologicamente la filosofia della *praxis* nelle sue effettive determinazioni politiche, sociali, etiche.

Proprio come in Marx, anche in Gramsci la piena metabolizzazione del codice idealistico convive con la sempre ribadita volontà di accomiatarsene, lasciando comunque spazio, in più frangenti, alla piena consapevolezza della propria permanenza sul terreno dell'idealismo. Scrive Gramsci:

> Il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico [...]. L'idealismo filosofico è una dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoricamente, il nostro io stesso. Che Marx abbia introdotto nella sua opera elementi positivistici non meraviglia e si spiega: Marx non era un filosofo di professione, e qualche volta dormicchiava anch'egli. Il certo è che l'essenziale della sua dottrina è in dipendenza dell'idealismo filosofico e che nello sviluppo ulteriore di questa filosofia è la corrente ideale in cui il movimento proletario e socialista confluisce in aderenza storica[202].

Il rapporto di Gramsci con Gentile sembra conseguentemente riproporre il dispositivo di pensiero attivato da Marx in riferimento all'idealismo di Hegel e di Fichte: quanto più se ne dipende, tanto più se ne prendono verbalmente le distanze (è risaputo che Gramsci voleva scrivere un *Anti-Gentile* sul modello dell'engelsiano *Anti-Dühring).* L'intensità della demonizzazione dell'idealismo della prassi è - in Gramsci come in Marx -pari alla non voluta metabolizzazione della sua struttura portante, nella forma fichtiana (*TH)* e in quella gentiliana (*Quaderni del carcere*): impiegando un'im-

magine cara a Gentile, quanto più Marx e Gramsci si divincolano, cercando di liberarsi, tanto più restano imprigionati nella camicia di Nesso dell'idealismo[203].

Proprio in questo fecondo equivoco risiede la natura profondamente ambigua dell'*idealismo pratico* di Marx e di Gramsci, che - è bene insistervi - metabolizzano la filosofia dell'azione di Fichte e di Gentile[204] e, insieme, si illudono di averla ricollocata - superandola - in senso materialistico: come se il "fare" a cui i due idealisti alludevano fosse una mera questione speculativa (cioè priva di una sua naturale portata etica, politica e sociale), e non già il concreto processo di oggettivazione dell'umanità nella sua storia (la relazione dialettica, di tipo pratico, tra Io e non-Io). Prova ne è, oltretutto, il fatto che, come per Gentile (con la sua enfatizzazione del Marx delle *TH,* metafisico della prassi), anche per Gramsci il "vero" Marx è quello dell'attivismo prassistico del *Manifesto,* non quello maggiormente "statico" e "scientifico" di *DK.*

Ha, allora, senso parlare, come è stato fatto, di "commedia degli equivoci che si svolge attorno all'atto gentiliano"[205]: a patto però che, con tale espressione, si alluda a quanto abbiamo cercato di evidenziare, ossia al fatto che il pensiero gramsciano, che aspirerebbe a essere la negazione dell'attualismo, ne rappresenta, invece, la riproposizione in forma inedita, rivelando di intrattenere con esso un rapporto che risulta, in fondo analogo, a quello intrattenuto da Marx con l'idealismo (sia fichtiano, sia hegeliano).

Per decifrare questo aspetto, basta porsi, senza pregiudizi politici, la domanda sollevata da Tosel in riferimento al pensiero di Gramsci:

> Non si ritrova, qui, la struttura delle filosofie idealistiche dell'azione (Gentile, Fichte), organizzate come teoria-azione del momento presente, in cui un soggetto s'appropria dell'oggetto che determina ed in tal modo produce, non avendo quest'oggetto altra consistenza che quella d'essere un materiale già pre-organizzato per subire la trasformazione imposta dal soggetto, d'essere una materia già formata da una precedente azione del soggetto?[206].

Dovrebbe, ora, risultare meno oscuro il senso del percorso teorico che abbiamo proposto e che, a ben vedere, sembra potersi raffigurare in forma circolare. Per semplificare la questione, lo potremmo compendiare nel seguente modo: la metabolizzazione dell'idealismo pratico di Fichte nel prassismo trascendentale di Marx incide sulla genesi della riforma attualistica della dialettica hegeliana operata da Gentile; quest'ultima, a sua volta, influenza in maniera niente affatto marginale la formazione della filosofia della *praxis* di Gramsci. Con la grammatica hegeliana, la via dello Spirito è una via indiretta, lastricata di deviazioni e, non di rado, fuorviamenti e incomprensioni (Marx e Gramsci che pensano di essersi liberati dall'idealismo, Gentile che crede di aver riformato Hegel senza il concorso del prassismo di Marx e di Fichte).

Per un verso, il rapporto di Marx con Fichte si è rivelato simmetrico rispetto a quello di Gramsci con Gentile, mostrando, nel caso gramsciano non meno che in quello marxiano, lo statuto di un idealismo della prassi dissimulato e, di più, esorcizzato. Per un altro verso, esplorato attraverso l'ontologia della prassi di Marx, lo stesso idealismo di Fichte e di Gentile - al di là delle macroscopiche differenze - ha rivelato una sua struttura intrinsecamente "materialistica", configurandosi non già come una mera questione teoretica (il conoscere come azione), secondo la lettura più consolidata, ma come una questione concretamente pratica, politica e, insieme, etica: l'ideale marxiano della *Weltveränderung* è ugualmente presente in Fichte come in Gentile, ed è, anzi, la chiave stessa dell'istanza dell'idealismo e del suo rigetto del dogmatismo che lascia essere l'esistente nella sua reale configurazione, pensata come materialmente data nella sua inemendabilità.

Aspetto, quest'ultimo, che ci riconduce al motivo da cui avevamo preso le mosse: la destrutturazione o, meglio, l'inversione - in stile fichtiano - della duplice associazione dell'idealismo a una metafisica adatti va e del materialismo a una visione rivoluzionaria. Quella che abbiamo provato a ri-

costruire è, in effetti, una curiosa e niente affatto lineare *Wirkungsgeschichte* della *WL;* una "storia degli effetti" la cui ambiguità sta, anzitutto, nella mancata comprensione, in forma pienamente trasparente, da parte di Marx, di Gramsci e di larga parte dei loro epigoni e interpreti, di quello che era perfettamente chiaro a Fichte e a Gentile: il carattere intrinsecamente idealistico della prassi e, in maniera convergente, l'essenza antiadattiva dell'idealismo.

Con le parole di Negri: "né il marxismo si comprende senza l'idealismo di Marx, né l'attualismo si comprende senza il marxismo di Gentile" (A. Negri, *Giovanni Gentile*, La nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll., II, p. 128).

6

CONCLUSIONE. DEFATALIZZAZIONE DEL MONDO E RIATTIVAZIONE DELLA PRASSI

> Il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe essere, e di non dar maggior importanza a quello che è, che a quello che non è.
>
> R. Musil, *L'uomo senza qualità*

> Colui il quale non osi innalzarsi al di sopra della realtà mai conquisterà la verità.
>
> J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*

Con il percorso teorico che abbiamo proposto, si è tentato non solo di mostrare il nesso alchemico che lega Marx a Fichte per quel che concerne alcuni nuclei tematici fondamentali (con particolare attenzione per l'*umwälzende Praxis)* - individuando nell'attualismo di Gentile la conferma di tale relazione -, ma anche di sottrarre il pensatore di Treviri alle più consolidate interpretazioni che ne fanno ora uno scienziato delle leggi della produzione, ora un teorico dell'ineluttabile necessità delle leggi storiche, con annessa neutralizzazione dell'istanza della libera azione trasformatrice ad opera della soggettività umana.

Di qui, appunto, il tentativo di delineare un profilo fichtiano di Marx, prendendo congedo dalle alcinesche seduzioni del "fatalismo storico", del *comfort* della distanza e dell'*apra-*

xia contemplativa ed emendando l'orizzonte espressivo marxiano con robuste dosi di quella filosofia della prassi che, centrale nelle undici *TH*, tende ad arretrare sullo sfondo negli scritti successivi, cedendo il passo a una visione che alberga al proprio interno un numero tutt'altro che esiguo di elementi positivistici (anzitutto la necessità delle leggi di natura applicata al ritmo storico).

In questo senso, le *TH* e la *WL* (come, del resto, l'attualismo gentiliano e la filosofia della *praxis* gramsciana), costituiscono un giacimento di senso a cui occorre tornare ad attingere, dopo le avventure della dialettica novecentesca, per avviare un nuovo programma di ringiovanimento del mondo che sappia resistere alle seducenti sirene dell'*Anpassung* e perseguire il sogno desto di una trasformazione di un mondo che è ancora ben distante dal presentarsi come immagine della ragione. Nell'odierno deserto postmoderno, l'ontologia della prassi svolge il ruolo, anzitutto, di rammemorazione della categoria della possibilità.

È solo sulla base della grammatica fichtiana che diventa, infatti, possibile riattivare l'istanza della *praxis*, riaprendo, sul piano temporale, l'orizzonte del *futuro* come luogo di colonizzazione tramite progetti emancipativi e recuperando, sul piano ontologico, la modalità della *possibilità* come virtualità dell'essere altrimenti. Come ricorda Gramsci, il fatalismo - declinazione politica del meccanicismo - "è un 'atto di fede' nella razionalità della storia, che si trasforma in un finalismo appassionato che sostituisce la 'predestinazione', la 'provvidenza' ecc. della religione"[1], svilendo l'uomo a spettatore della storia anziché suo libero attore.

Secondo quanto si è mostrato altrove[2], spezzando la mistica della necessità e l'assolutismo della realtà, occorre "ridialettizzare" l'odierna *fase speculativa* del capitalismo (con il lessico di Gramsci, occorre adoperarsi per un nuovo Rinascimento che superi il fatalismo dilagante); quest'ultima è contraddistinta dalla neutralizzazione di quello che *L'uomo sen-*

za qualità di Robert Musil chiama *Möglichkeitssinn*, il "senso della possibilità":

> Ma se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremo *senso della possibilità.* Chi lo possiede non dice, ad esempio: qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere; ma immagina: qui potrebbe, o dovrebbe accadere la tale o tal altra cosa; e se gli si dichiara che una cosa è com'è, egli pensa: beh, probabilmente potrebbe anche esser diverso. Cosicché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe essere, e di non dar maggior importanza a quello che è, che a quello che non è[3].

La prosa terribile della reificazione globale del sistema mercatistico si regge, appunto, sull'annientamento della possibilità, contrabbandando se stessa come destino intrascendibile (trasformando ideologicamente in *Objekt* il *Gegenstand* storicosociale). Quando non sia direttamente encomiato come il miglior modo di esistenza per le *chances* che offre all'individuo sradicato, il cosmo capitalistico convince le menti dei suoi abitatori circa la propria natura fatale, neutralizzando la progettabilità di alternative e presentandosi come la sola società possibile nell'epoca della "fine della storia" (Fukuyama), dell'esaurimento delle "grandi narrazioni" (Lyotard), del dissolvimento dell'idea stessa di verità (Rorty), dell'imposizione di un insuperabile "dispositivo" tecnico planetario (Heidegger) o, ancora, dell'ineliminabile stato di diritto e dell'economia di mercato (Habermas)[4].

L'ubiquitaria retorica dell'immodificabilità del mondo finisce sempre più per renderlo tale: il fatalismo dello spettatore disincantato rende fatale la morfologia del reale, poiché l'uomo - come sapeva Campanella - *non potest facere quod non credit posse facere*[5].

È in questo "deserto dell'astrazione", come lo chiamava Adorno, che la filosofia oggi non ha smesso di scivolare, senza riuscire a fare presa sulla realtà e afferrare il concreto. Del resto, non è sufficiente, nell'attuale congiuntura, l'adorniana teoria critica della totalità disgregata: ciò di cui si avverte il bisogno è un supplemento di prassi, che coniughi le armi

della critica con l'energia della trasformazione, riattivando il nesso sapere-agire codificato in maniera convergente da Fichte, Marx e Gentile. Ed è sulla riapertura del senso della possibilità che deve innestarsi la prassi trasformatrice, mossa dalla coscienza infelice di un mondo in cui l'uomo è ancora distante dall'aver realizzato le proprie potenzialità ontologiche.

Contro la pretesa definitività dell'esistente, la coscienza infelice, se non vuole capitolare all'apologetica indiretta, deve sempre "incorporare" la *praxis* all'interno della teoria come sua *possibilità reale*, come luogo di inveramento della teoria stessa tramite il compito dell'attuazione dell'armonia tra soggetto e oggetto (la verità come questione pratica, parafrasando le *TH):* ieri come oggi, se per il dogmatismo tale armonia deve instaurarsi nella forma di un adattamento del primo al secondo (in accordo con la figura, oggi dominante, della "sopportazione del mondo"[6], fase culminante della moderna supremazia dell'oggetto sul soggetto), per l'idealismo essa ha da dispiegarsi come conformazione dell'oggetto al soggetto, nella forma della libera razionalizzazione di un cosmo non ancora razionale.

Con la seconda delle *TH* marxiane, "è nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità"; con le parole della *BG* di Fichte, "la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e modificata da coloro che sentono di esserne capaci"[7]. Si tratta, in altri termini, di tornare a prendere le mosse dalla visione idealistica che defatalizza l'esistente, sottraendolo all'assolutismo della necessità e all'incantesimo dell'adattamento, intendendo la realtà come esito storico di un fare (Fichte), l'oggetto come *Gegenstand* e non come *Objekt* (Marx), il fare come prioritario rispetto al fatto (Gentile).

La dialettica continua a essere scandalo e follia per il logo astratto, perché non smette di revocare in questione la datità dell'esistente, mostrandone la genesi (e, dunque, il carattere storico, il suo esistere come prassi oggettivata) e, insieme, proiettandolo nel divenire della trasformazione (segnalando,

dunque, che una cosa *è* e insieme *non è*). Secondo la grammatica idealistica, il pensiero non è mero rispecchiamento dell'esistente, dell'essere inteso come *datum*, ma è, viceversa, un eccesso rispetto ad esso: in tale eccesso, si dà la possibilità di una trasformazione pratica dell'esistente stesso.

Il *senso della possibilità* coincide, appunto, con la strategia di defatalizzazione dell'esistente e di destrutturazione della mistica della necessità. Non soltanto la trama storica è il frutto di gesti liberi che si susseguono nel tempo, ma il "non-avvenuto" di ciò che poteva avvenire può essere sempre riconsiderato, giacché il *possibile* come non-divenuto dà luogo a un giacimento virtuale di storie possibili, a una batteria di passati non risarciti che possono essere richiamati in vita dal pensiero ed essere assunti come condizioni trascendentali di mobilitazione dell'agire. Quel "poter essere diversamente"[8] *(Andersseinkönnen)* che, fin dall'aurorale *Beitrag*, Fichte aveva identificato con il più intimo senso della storia e, insieme, del dovere come sua condizione di possibilità, deve tornare a illuminare l'immaginario.

Contro le figure ideologiche della fatalizzazione dell'esistente e del culto del dato di fatto, così caro agli odierni sacerdoti della scienza e della tecnica, la storia è aperta, libera, da noi creata in condizioni che, sebbene vincolanti, sono state poste in essere dalla nostra prassi, di cui non sono che cristallizzazioni, materializzazioni che si presentano illusoriamente - l'ideologia non è che la versione sociale dell'errore - sotto la sembianza ingannatrice dell'indipendenza. Non soltanto la storia è aperta rispetto al futuro, nel senso che possiamo liberamente determinarne gli sviluppi tramite il nostro agire, ma lo è anche rispetto al passato, il cui senso dipende dalla prospettiva da cui se ne osservano le trame.

L'odierna neutralizzazione della costellazione composta da prassi, futuro e possibilità trova la propria più tenace espressività filosofica nell'assunzione di Heidegger - pervicacemente propugnata *urbi et orbi* dai suoi epigoni - della Tecnica come *Gestell* intrascendibile, rispetto al quale "solo un Dio

ci può ancora salvare"[9] *(nur noch ein Gott kann uns retten*): e questo in un programmatico abbandono della prassi umana come via per superare le contraddizioni reali a cui seguono, di riflesso, l'accettazione integrale del pur deplorato ordine del mondo e una sindrome di frustrante impotenza storica. In un funesto rovesciamento del programma fichtiano e marxiano di ridefinizione pratica dell'esistente, "la filosofia - spiega Heidegger - non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana"[10], giacché, lungi dall'essere un libero attore sulla scena del mondo, "l'uomo è usato dall'essere"[11].

Siamo, ancora una volta, al cospetto del moderno predominio dell'oggettività sulla soggettività, qui presentato in forma iperbolica, in coerenza con la dinamica di un capitalismo ormai divenuto assoluto-totalitario[12]. Presentandosi come oggettività a sé stante, indipendente dalla prassi umana, la Tecnica è la forma postmoderna del dogmatismo trionfante in cui siamo sospesi noi, figli di un io minore.

Coerente con la sindrome di impotenza morbida e frustrante che dilaga nell'epoca delle "passioni tristi"[13] (disincanto, cinismo, indifferenza, disperazione), la tecnica heideggeriana non è altro che il marxiano modo di produzione capitalistico privato però della possibilità del suo superamento prassistico, con annessa sostituzione dell'imperativo "proletari di tutto il mondo, unitevi!" con il disincantato auspicio "solo un Dio ci può salvare". La *Gelassenheit,* ossia l'"abbandono" che lascia essere le cose come sono, ne è il più coerente corollario. Ed è al cospetto di un cosmo socio-politico che si presenta con i tratti opachi dell'immutabilità che occorre sostenere - variando la formula di Heidegger con registro fichtiano - che *solo un Io ci può salvare,* defatalizzando il non-Io e agendo concretamente per conformarlo a sé. L'alternativa continua a essere quella delineata da Fichte tra l'idealistica assunzione defatalizzante della realtà come esito mai definitivo del l'agire umano e la rassegnata accettazione dogma-

tica dell'oggettività data dell'esistente: idealismo o barbarie, *tertium non datar.*

L'*esodo dalla caverna* resta, come avrebbe detto Hans Blumenberg[14], la metafora esplosiva dell' *emancipazione universale,* attorno alla quale si organizzano, prima di qualsiasi elaborazione concettuale, le aspettative fondamentali verso il significato del nostro pensiero e della nostra azione, in diretta antitesi con la metafora - oggi dominante - dell'intrascendibile "gabbia d'acciaio". Il *telos* del ristabilimento di un assetto autenticamente (e, dunque, universalmente) comunitario, che superi l'anomia individualistica scatenata dall'anarchia commerciale, deve tenere conto dell'eredità universalistica, sia pure astratta e reificata, posta in essere dalla globalizzazione capitalistica degli egoismi. Una riformulazione autenticamente universalistica del ristabilimento comunitario dovrà, allora, intrecciare sinteticamente i due elementi della lotta per il riconoscimento del lavoro servile e dell'elaborazione dialettica della coscienza infelice della mancata universalizzazione reale.

Non vi è possibile riconciliazione con un cosmo che nega la "conformità al genere": di qui, appunto, la necessità di una dimensione di ulteriorità nobilitante che faccia da sfondo ideale - da precondizione trascendentale alla mobilitazione antiadattiva - in nome del quale pensare, agire e trascendere lo stato di cose di volta in volta additato come definitivo dai "realismi" vecchi e nuovi. Il fatalismo non è se non la rinuncia alla prassi, l'*apraxia* che rende fatale il mondo: *fatum non datur.*

Di qui, appunto, l'odierna rinascita di quella che già Gentile denunciava come "fobia antidealistica"[15], espressione ideologica della volontà di disattivare la prassi come fondamento di una realtà che deve essere pensata come inemendabile. In questo scenario, la sola possibilità per resistere al dilagante nichilismo - metafisica della legittimazione del monoteismo idolatrico del mercato - si dà nell'intreccio delle due istanze segretamente complementari dell'*ontologia della*

prassi e del *comunitarismo cosmopolitico*, intendendo il secondo come ideale della prima, e più precisamente come luogo della realizzazione su scala universale dell'emancipazione del genere mediata temporalmente dalla prassi. Con la sintassi della *Dialettica del concreto* di Kosik, la libera prassi coincide anzitutto con un'"attività storica che crea forme corrispondenti di convivenza umana, cioè di spazio sociale"[16], fino a trovare la propria compiuta realizzazione nella corrispondenza del genere umano con se stesso. È la semplicità che è difficile a farsi[17].

Incomprensibile per ogni prospettiva che rinunci allo sguardo dialettico, il *comunitarismo cosmopolitico* unisce fecondamente l'istanza *comunitaria* (muovendo dalla codificazione dell'etica sociale come eticità radicata nella dimensione della *Gemeinschaft)* con quella *cosmopolitica* (delineando un modello razionale di universalizzazione graduale e progressiva, mediata dalla prassi, dei comportamenti umani conformi al genere umano in quanto tale). Esso mira a una comunità sempre più ampia e sempre più autocosciente, destinata ad assumere una configurazione planetaria e a coincidere con il genere umano pensato come un unico soggetto agente nel teatro della storia.

È a una *concezione comunitaria dell'etica universalistica* che bisogna ispirarsi, con l'obiettivo di superare, tramite l'azione, l'odierno aggregato atomistico alienato, in vista di un *universalismo cosmopolitico delle differenze*, ossia di un'etica universale, comunitaria e anticapitalistica, rispettosa delle differenze e del *valore assoluto dell'individuo inserito nella comunità.* L'uomo può, lungo l'asse mobile della storia, realizzare le proprie potenzialità ontologiche o precipitare nell'alienazione, permanere in essa o disalienarsi, essendo la storia l'esito indeducibile delle oggettivazioni della prassi umana. L'uomo "è ciò che fa agendo, e se non agisce non è nulla"[18].

NOTE AL CAPITOLO 1.

CONTESTUALIZZAZIONE E STATO DELLA QUESTIONE

1 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, 1857; tr. it. a cura di M. Dobb, *Per la critica dell'economia politica, Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 5 (*MEW,* XIII, p. 8).

2 È. Balibar, *La philosophie de Marx*, 1993; tr. it. a cura di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 31.

3 Si veda soprattutto C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padova 2007, pp. 37 ss.; Id., *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007; T. Rockmore, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx,* Blackwell, Oxford 2002.

4 È stato mostrato come il termine "materia" sia sempre usato leibnizianamente da Marx nel senso di "forza" (forze vitali dell'individuo e della specie, forze dello spirito e dell'immaginazione, forze produttive e delle idee, ecc.). Cfr. P. Bellinazzi, *Forza e materia nel pensiero di Marx e Engels,* Angeli, Milano 1984.

5 Ci permettiamo di rimandare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* Bompiani, Milano 2012, con saggio introduttivo di A. Tagliapietra, pp. 335 ss.

6 È questa l'efficace immagine impiegata da Costanzo Preve in relazione alla necessità di interpretare Marx come idealista, rovesciando le letture più consolidate e inerzialmente accettate. Cfr. C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva,* Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 15 ss.

7 R. Descartes, *Principia philosophiae,* 1644; tr. it. a cura di G. Beigioioso, *I princìpi della filosofia,* in Id., *Opere 1637-*

1649, Bompiani, Milano 2009, p. 1747.

8 Cfr. C. Preve, *Storia del materialismo,* Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 83-84; M. Antonopoulou, *Prassi sociale e materialismo,* Alexandreia, Atene 2000 [in greco moderno]. Cfr. inoltre W. Post e A. Schmidt, *Was ist Materialismus?,* 1975; tr. it. a cura di A. Solmi Marietti, *Che cos'è il materialismo?,* Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 10-11: "per quanto riguarda il materialismo specifico dell'età moderna, che - partendo grosso modo da Hobbes o da Locke - ha svolto un'importante funzione nella preistoria della Rivoluzione francese, ebbene, esso prende anzitutto le mosse dalla coppia di concetti 'materia-movimento', piuttosto che dal concetto qualitativo di natura della tradizione aristotelica. Qui movimento significa spostamento nello spazio matematicamente determinabile, quantificabile. Il cosiddetto materialismo meccanicistico dei secoli diciassettesimo e diciottesimo appartiene alla storia dell'emancipazione della classe borghese. [...] La realtà viene da esso identificata con la quantificabilità. Per quei secoli il grande modello del pensiero scientifico è la fisica; la filosofia cerca di imitarla".

9 "Materialistico, in tale presupposto, il concetto della società come meccanico aggregato di unità indipendenti l'una dall'altra e irrelative; ma prima di tutto materialistico il concetto dell'individuo che, così limitato come vi si rappresenta, non può non apparire condizionato, limitato, determinato e privo di quella libertà, che a parole gli si attribuisce e gli si nega col fatto": G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1994 (1943), p. 14. Non meno di Gentile, Antonio Gramsci ha sottolineato come il materialismo volgare avversato dallo stesso Marx altro non sia che l'ideologia che, oltre a santificare l'esistente, mantiene i subalterni in una condizione di soggezione. Il materialismo ribadisce la relazione tra uomo e mondo concepiti come due sfere estranee e indipendenti, una delle quali - il mondo - precede l'altra, la quale la trova come già data e, dunque, come immodificabile. I subalterni trovano, per questa via, una legittimazione ideologica della loro condizione di oggetti privi di vo-

lontà e sottomessi alle logiche dell'esistente. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, 4 voll., 8, 215, pp. 1075 ss.

10 Sul senso e la legittimità di questa formula, torneremo più estesamente in seguito.

11 Si veda G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1974[5] (1899). Si veda, inoltre, A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966, pp. 183 ss.

12 Cfr. C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo,* cit., pp. 47 ss.; Id., *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 55 ss.

13 R. Garaudy, *Clefs pour Marx,* 1972; tr. it. a cura di M. Feldbauer, *Karl Marx,* Sonzogno, Milano 1974, **p.** 46.

14 Cfr. T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition,* Feffer & Simons, Edwardsville 1980. In verità, Rockmore non dimostra la derivazione del concetto marxiano di *praxis* dalla dottrina della scienza di Fichte, ma si limita a mettere in luce le analogie e i paralleli tra le due posizioni, insistendo soprattutto sulla loro comune metabolizzazione del paradigma aristotelico dell'uomo come soggetto agente.

15 Cfr. M. Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen 1900.

16 "Fichtes einziger Vorläufer ist [...] Babeuf, und da in technischen Einzelheiten Analogien zwischen beiden bestehen, erscheint es uns nicht unmöglich, dass Fichte von der Verschwörung der Gleichen und Babeufs kommunistischer Theorie gewusst hat" (ivi, p. 18). Si veda anche H. Rickert, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus,* in "Logos", n. II (1922-23), pp. 149-180.

17 Cfr. R. Lauth, *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski,* Meiner, Hamburg 1989, pp. 412-413.

18 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 164.

19 T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., pp. 2-3. Cfr. inoltre Id., *Fichte's Idealism and Marx's Materialism,* in "Man and World", vol. 8 (1975), pp. 189-206; Id., *Activity in Fichte and Marx,* in "Idealistic Studies", n. 8 (1976), pp. 191-215.

20 B. Willms, *Die totale Freiheit,* Westdeutscher, Köln 1967, p. 53.

21 G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik,* Mohr, Tübingen 1925.

22 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 131.

23 Si veda L. Althusser, *Pour Marx,* 1965; tr. it. a cura di C. Luporini, *Per Marx,* Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 16-17.

24 Ha scritto Garaudy, adombrando il nesso carsico che lega la *WL* alla marxiana filosofia della *praxis*: "troviamo in Fichte il germe, in forma astratta, dell'idea dell'unità di teoria e prassi e dell'idea della libertà come necessità postulata dall'azione. L'idealismo di Fichte è una filosofia dell'azione": R. Garaudy, *Karl Marx,* cit., p. 46. Cfr. anche E. Severino, *Studi di filosofia della prassi,* Vita e Pensiero, Milano 1967; G. Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, London-New York 1988; B. De Giovanni, *Marx e la costituzione della praxis,* Cappelli, Bologna 1984.

25 T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition,* cit., p. 53.

26 Ivi, p. 161.

27 "Alle Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft": J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1805; tr. it. a cura di A. Carrano, *I trattifondamentali dell'epoca presente,* Guerini, Milano 1999, p. 85 (*GA,* I, 8, p. 198).

28 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie,* Band III, 1893; tr. it. a cura di M.L. Boggeri, *Il capitale. Critica dell'economia politica,* Libro III, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 933 (*MEW,* XXV, p. 882).

29 Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* 1858; tr. it. a cura di G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di*

critica dell'economia politica, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 718. Altrove, Marx parla di *volle Entwicklung der Individualität (MEW,* XXV, p. 883). Si veda J. Texier, *Les formes historiques du lien social dans les "Grundrisse" de Karl Marx,* in "Actuel Marx", n. 11 (1992), pp. 137-170.

30 Su questo tema, cfr. F.J.E. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie,* Dissertazione di Dottorato, Köln 1972.

31 K. Marx e F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* 1845-1846 (1932); tr. it. a cura di D. Fusaro, *Ideologia tedesca,* Bompiani, Milano 2011, con presentazione di A. Tagliapietra, p. 917 *(MEW,* III, p. 273).

32 J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten,* 1794; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Missione del dotto,* Bompiani, Milano 2013, p. 301 *(SW,* VI, p. 336).

33 T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition,* cit., pp. 86-87.

34 *MEW,* XL, p. 4.

35 *MEW,* XL, p. 5.

36 *MEW,* XL, p. 8.

37 T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Phìlosophical Tradition,* cit., p. 126.

38 *MEW,* XXIII, p. 98.

39 XXXI, p. 308.

40 T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Phìlosophical Tradition,* cit.. p. 29.

41 *SW,* I, p. 183.

42 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca,* cit., p. 325 *(MEW,* III, p. 18).

43 Si veda L. Althusser, *Per Marx,* cit., pp. 16-17: "è chiaro che, per asserire l'esistenza di una rottura e definire il luogo, non poteva trattarsi di accettare, se non come dichiarazione da dimostrare, invalidare o confermare, la famosa frase in cui Marx afferma questa rottura ('fare i conti con

la nostra anteriore coscienza filosofica') collocandola così nel 1845 in corrispondenza dell'*Ideologia tedesca".*

44 Cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx,* Editori Riuniti, Roma 1967. Sui nessi tra Marx e l'idealismo (hegeliano), si veda l'eccellente studio di R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura,* Carocci, Roma 2006. L'opera di Fineschi evidenzia come Marx resti sempre nell'alveo dell'idealismo hegeliano, anche dopo aver maturato soggettivamente la convinzione di essersene definitivamente congedato.

45 Ci permettiamo, in merito, di rimandare ai nostri *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario* (Bompiani, Milano 2009, pp. 133 ss.) e *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit., pp. 335 ss.).

46 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844,* 1932 (1844); tr. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Einaudi, Torino 1968, pp. 171-172 *(MEW,* Ergänzungsband, 1. Teil, p. 577).

47 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* 1794; tr. it. a cura di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* Bompiani, Milano 2003, p. 483 *(GA,* I, 2, p. 388).

48 Con le parole di Rockmore, "l'analisi fichtiana del contesto pratico si lascia comparare a quella di Marx. In linea di principio, Marx lascia la filosofia dietro di sé. Nei fatti, resta sempre parte integrante dell'idealismo tedesco": T. Rockmore, *Fichte et la philosophie politique aujourd'hui,* in J.-C. Goddard e J. Rivera de Rosales (a cura di), *Fichte et la politique,* Polimetrica, Milano 2008, p. 478.

49 Si veda E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana: H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer,* La Nuova Italia, Firenze 1966.

50 Cfr. H. Stuke, *Philosophie der Tat,* Klett, Frankfurt a.M. 1963, pp. 80-81.

51 M. Fless, *Philosophische und sozialistische Schriften,* a cura di A.

Cornu e C. Moenke, Akademie Verlag, Berlin 1961, p. 219. Cfr. anche M. Adler, *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, 1910; tr. it. a cura di L. Paggi, *Il socialismo e gli intellettuali*, De Donato, Bari 1974.

52 Cfr. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Reuther, Berlin 1931. Si veda, inoltre, E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

53 Ad avviso di Gramsci, come è noto, il grande precursore di Marx nell'elaborazione della filosofia della prassi andrebbe identificato, più che in Fichte, in Machiavelli e nella sua idea di "azione politica immediata" (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., 5, 127, p. 657), oltre che nella scoperta, ad opera dell'autore del *Principe*, dell'autonomia del politico.

54 *MEW*, XIX, p. 188.

55 Rimandiamo ancora ai nostri *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario* (cit., pp. 188 ss.) e *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit., pp. 335 ss.).

56 Interessanti spunti si trovano in K. Hammacher, *Transzendentale Theorie und Praxis: Zugänge zu Fichte*, Rodopi, Amsterdam 1996.

57 "I criteri della ragione e razionalità dell'azione, adottati in passato per guidare l'attività di definizione dell'agenda svolta dalle istituzioni politiche moderne, non si applicano più all'agenda svolta dal gioco delle forze di mercato. Quest'agenda non è né razionale né irrazionale, non risuona dei precetti della ragione né milita contro di essi. Semplicemente, essa è, così come sono le catene montuose e gli oceani: un'apparenza che trova spesso conferma nella frase preferita dei politici: 'non ci sono alternative'": Z. Bauman, *In Search of Politics*, 2000; tr. it. a cura di G. Battini, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 80.

NOTE AL CAPITOLO 2.

1 Rinviamo ancora al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 274-288. Abbiamo sviluppato questi spunti a partire dall'impianto teorico elaborato da Costanzo Preve in *Storia dell 'etica,* Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 100 ss. Si veda anche Id., *Storia della dialettica,* Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 77 ss.

2 È il tema al centro del IV capitolo del nostro già citato *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo.*

3 Ivi, pp. 274-288.

4 Cfr. M. Buonajuto, *Note sul Regno animale dello spirito, l'inganno o la cosa stessa della "Fenomenologia " hegeliana,* in "Archivi per la storia", luglio-dicembre 1990, pp. 5-37. Cfr, L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2010, 2 voll.

5 "I sentimenti di offesa possono fungere da base motivazionale dell'opposizione collettiva solo se il soggetto riesce ad articolarli in un quadro interpretativo intersoggettivo che si dimostra tipico di un intero gruppo. Pertanto, la nascita dei movimenti sociali dipende dall'esistenza di una semantica collettiva che consente di interpretare le esperienze personali di delusione come qualcosa da cui non è colpito soltanto l'Io individuale, ma una cerchia di molti altri soggetti. [...] Dunque, non appena idee di questo tipo hanno acquistato influenza all'interno della società, producono un orizzonte interpretativo subculturale entro il quale le esperienze di misconoscimento fino a quel momento separate ed elaborate privatamente possono diventare i motivi morali di una lotta per il riconoscimento": A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* 1992; tr. it. a cura di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 192. Cfr. inoltre Id., *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie,* 2005; tr. it. a cura di C. San-

drelli, *Reificazione: uno studio in chiave di teoria del riconoscimento,* Meltemi, Roma 2007.

6 Il giovane Marx, nella *Differenz* del 1841, metaforizza tramite la nozione epicurea (e lucreziana) di *clinamen* il proprio "passaggio di classe": tramite il movimento epicureo degli atomi in "caduta libera", alcuni dei quali, in modo spontaneo e senza causazione meccanica, possono disgiungersi dalla traiettoria "rettilinea" e andare a intercettare atomi collocati altrove; movimento che, su un piano etico, Epicuro assumeva in funzione del mantenimento della libertà d'azione individuale e che Marx, sul versante politico, rifunzionalizza come libero abbandono del proprio particolarismo classista in vista dell'adesione teorica a! polo opposto, al movimento di universale emancipazione umana e di realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere. Ci permettiamo di rimandare al nostro *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Il Prato, Padova 2006, con presentazione di G. Reale. Si veda *K.* Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,* 1841; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro,* Bompiani, Milano 2004. Sulla lettura marxiana del *clinamen* epicureo, si veda C. Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista,* Vangelista, Milano 1990, pp. 21-34. Rimandiamo inoltre al nostro *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico,* Il Prato, Padova 2007 (con un saggio di G. Vattimo), pp. 109 ss.

7 Si veda H.-J. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg 1975, pp. 88 ss.

8 Si veda C. Preve, *Storia dell'etica,* cit., pp. 110 ss.

9 Cfr. K. Marx, *Zur Judenfrage,* 1844; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Sulla questione ebraica,* Bompiani, Milano 2007.

10 Cfr. ivi, p. 113.

11 Ivi, p. 111.

12 Non stupisce, allora, che Marx, nei *Manoscritti parigini,* citi espressamente la coscienza infelice hegeliana come figura critica emblematica della non-conciliazione con il pro-

prio tempo: a tal punto che - scrive Marx - "la *Fenomenologia è* perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tien ferma l'*estraniazione dell'uomo (Entfremdung des Menschen*) - anche se l'uomo vi appare *soltanto nella forma dello spirito* (*nur in den Gestalt des Geistes), tutti* gli elementi della critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati* ed *elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel" (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* cit., p. 166).

13 Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* 1843; tr. it. a cura di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* in Id., *Opere filosofiche giovanili,* Rinascita, Roma 1950, p. 46.

14 *Ibidem.*

15 J.C.F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen,* 1795; tr. it. a cura di G. Boffi, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere,* Bompiani, Milano 2007, p. 41.

16 Ivi, IX, p. 91. Vi è, del resto, nelle *Lettere* un diretto richiamo - in stile fichtiano - alla Rivoluzione francese: "l'uomo si è destato da una lunga indolenza e autoillusione, e con pressante maggioranza di voti chiede la reintegrazione nei suoi inalienabili diritti. Ma egli non li chiede semplicemente: al di là e al di qua insorge per prendersi violentemente quanto a suo giudizio gli viene negato" (ivi, V, p. 57).

17 Ivi, V, p. 57.

18 Ivi,.11, p. 43.

19 Ivi, 8, p. 89. Il tema ritorna nella lettera decima, in cui si dice che a ricondurre l'umanità sulla retta via dev'essere la bellezza (cfr. ivi, X, p. 93).

20 Ivi, VII, p. 77.

21 Ivi, VI, p. 61.

22 Ivi, VI, p. 63. E ancora, in riferimento ai Greci: "li vediamo unire in una magnifica umanità la giovinezza della fantasia e la virilità della ragione" *(ibidem).*

23 G.W.F. Hegel, *Philosophie des Geistes,* 1803-1804, in Id., *Jenenser Realphilosophie I,* in *Sämtliche Werke,* a cura di G. Lasson, XIX, p. 239; tr. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello Spirito jenese,* Laterza, Roma-Bari 1971, p. 191.

24 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere,* cit., VI, p. 63.

25 Ivi, VI, p. 67.

26 Sulla figura hegeliana della "coscienza infelice", cfr. soprattutto P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella: commentario della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel,* Guerini, Milano 1999; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* 1929; tr. it. a cura di E. Paci, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel,* III, Milano 1972.

27 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* 1807; tir. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito,* Bompiani, Milano 2000, p. 307 (*HGW,* IX, p. 122).

28 Ivi, p. 311 *(HGW,* IX, p. 123).

29 Ivi, p. 307 *(HGW,* IX, p. 122).

30 Ivi, p. 311 *(HGW,* IX, p. 123).

31 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica,* cit., pp. 89-97.

32 Sul nesso che lega Hegel a Fichte, al di là delle rotture, si veda W. Hartkopf, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik,* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1967, pp. 173-207.

33 K. Marx, lettera a Rüge del maggio 1843, in *MEW,* I, p. 343.

34 Su questo aspetto, si veda soprattutto C. Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista,* cit., pp. 21-34.

35 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 307 *(HGW,* IX, p. 122). Rimandiamo anche al nostro *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico,* cit., pp. 109 ss.

36 Si veda R. Schottky, *Fichtes Nation-Begriff 1806-1813. Innenspannung und Entwicklung,* in R. Burger, H.-D.

Klein e W. H. Schräder (a cura di), *Gesellschaft, Staat, Nation,* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, pp. 159-184; E. Kiss, *Anmerkungen zu Fichtes Begriff der Nation,* in "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 2 (1995), pp. 189-196.

37 J.G. Fichte. *Reden an die deutsche Nation,* 1808; tr it. a cura di B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca,* UTET, Torino 1965, p. 159 *(SW,* VII, p. 392).

38 Ivi, p. 269 *(SW,* VII, p. 498).

39 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 120 ss.

40 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., pp. 97 ss. *(GA,* I, 8, pp. 206-207).

41 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 59 *(HGW,* IX, p. 44).

42 Si veda J.F. Rundell, *Origins of Modernity: the Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx,* University of Wisconsin Press, Madison 1987.

43 G. Lukäcs, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft,* 1948; tir. it. a cura di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* Einaudi, Torino 1960, 2 voll., I, p. 183. Cfr. B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese,* De Donato, Bari 1970.

44 P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo. Fichte,* Quattro Venti, Urbino 1984, p. 69. E ancora, in riferimento a Fichte: "che la filosofia di Fichte intenda restare intimamente legata alla vita, alla prassi vivente degli uomini, in breve alla comunità umana, è costantemente ribadito nella sua pagina" (p. 70).

45 *SW,* I, p. 183.

46 G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., I, p. 441.

47 Si veda L.P. Hickey, *Fichte s Critique of Dogmatism. The Modern Parallel,* in "The Philosophical Forum", n. 35 (2004), pp. 65-81.

48 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* § 44, 1830; tr. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* Bompiani, Milano 2000, p. 163 (*HGW*, XX, p. 82): "questo *caput mortuum* è anch'esso nient'altro che il prodotto del pensiero: si tratta appunto del pensiero giunto all'astrazione pura, si tratta dell'Io vuoto che di questa vuota identità con se stesso fa il proprio oggetto".

49 T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* 1956; tr. it. *Sulla metacritica della gnoseologia,* SugarCO, Milano 1964, p. 35.

50 J.G. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1798; tr. it. a cura di E. Peroli, *Sistema di etica,* Bompiani, Milano 2008, p. 803 *(GA,* I, 5, p. 308).

51 G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie,* 1801; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano,* in Id., *Primi scritti critici,* Mursia, Milano 1971, p. 25 *(HGW,* IV, p. 22). Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* 1949; tr. it. *Soggetto-oggetto: commento a Hegel,* Il Mulino, Bologna 1962. Si veda inoltre G. Schulte, *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie,* Olms, Hildesheim 1982.

52 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* cit., p. 387 *(HGW,* XX, p. 214).

53 Cfr. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus,* 1961; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo,* Adelphi, Milano 20103, pp. 167-242. Su questo tema, si veda soprattutto R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi,* Guida, Napoli 2005.

54 M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo,* Longanesi, Milano 2002[16], p. 276.

55 G. Gentile, *La riforma dell'educazione,* Sansoni, Firenze 1975 (1920), p. 132.

56 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo,* cit., p. 204. "Per Descartes è deciso che enticità vuol dire: rappresentatezza, e

che la verità in quanto certezza vuol dire: fissatezza nel rappresentare" (ivi, p. 218).

57 R. Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les Sciences,* 1637; tr. it. a cura di G. Beigioioso, *Discorso sul metodo. Per ben condurre la propria ragione, e ricercare la verità nelle scienze,* in Id., *Opere* (1637-1649), cit., p. 53.

58 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* § 215, cit., p. 393 *(HGW,* XX, p. 218).

59 Su questo, si veda G. Gentile, *Studi vichiani,* Sansoni, Firenze 1968 (1915). Cfr. N. Nicolini, *Gli "Studi vichiani " di Giovanni Gentile,* in "Studi crociani", 1968, pp. 332 ss.

60 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* cit., § 438, p. 719 (*HGW,* XX, p. 433). "La mèta dello spirito in quanto coscienza consiste nel rendere questo suo Fenomeno identico all'Essenza" (ivi, § 416, p. 703; *HGW,* XX, p. 423).

61 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 215 *(SW,* VI, p. 304).

62 Con le parole di Rodolfo Mondolfo, si tratta dell'avventura temporale di quel "soggetto della stona che è l'umanità intera, una e medesima malgrado le sue divisioni ed i suoi differenziamenti nello spazio e nel tempo, nella varietà dei popoli e delle epoche": R. Mondolfo, *La filosofia come problematicità e storicismo,* in "Il Dialogo", n. II (1958), n. 5, p. 55.

63 *GA.* I, 5, p. 207.

64 G.W.F. Flegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821, § 124; tr, it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto,* Bompiani, Milano 2006, p. 243 *(HW,* VII, p. 233).

65 Su questo tema, a cui qui accenniamo cursoriamente, ci permettiamo di rimandare ancora al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 65 ss.

66 G. Lukàcs, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* 1984; tr. it. a cura di M. Scarponi, *Prolegomeni*

all'ontologia dell'essere sociale: questioni di principio di un 'ontologia oggi divenuta possibile, Guerini, Milano 1990, p. 194.

67 Ivi, p. 288.

68 J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (= *M),* a cura di F. Medicus (Meiner, Leipzig 1908-1912 e 1962[3]), I, p. 235.

69 Id., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre,* 1796-1797; tr. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza,* Laterza, Roma-Bari 1994, p. 71 *(SW,* III, p. 80).

70 *Ibidem.*

71 Da questo punto di vista, non seguiremo la pur suggestiva ricostruzione di Reinhard Lauth, che nella linea che congiunge idealmente Cartesio a Fichte, passando per Kant, individua la "svolta soggettivistica" della modernità (fondazione immanente del sapere, svolta trascendentale dell'*ego cogitans* e dell' *Ich denke):* e questo non soltanto perché, come mostreremo, il soggetto "individuale-astratto" cartesiano e kantiano è inconciliabile con quello eticosociale di Fichte, ma anche perché la stessa svolta trascendentale assume nel pensatore di Rammenau un significato - ontologico e, insieme, politico - radicalmente nuovo, che sarebbe fuorviante ricondurre a forme di pensiero precedenti. Cfr. R. Lauth, *Zur Idee der Transzendental-Philosophie*, Pustet, München 1965.

72 Soprattutto Hegel sottoporrà a critica il fatto che il processo di superamento del non-Io non giunge mai a una determinazione concreta. Cfr. soprattutto G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 94, cit., p. 247 *(HGW,* XX, p. 130): "questa Infinità è la cattiva Infinità, cioè l'Infinità negativa. Essa, infatti, è semplicemente la Negazione del Finito, il quale però rinasce continuamente, e quindi non è veramente rimosso. In altre parole: questo Infinito esprime soltanto il Dover-essere della Rimozione del Finito". Su questi temi, si veda S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte*

nella "Scienza dello logica ", EDB, Bologna 2006. A distanza di sicurezza da quella conciliazione adattiva con il reale che Hegel battezzerà "ululare con i lupi" (*mit den Wölfen heulen*), ossia con il coro degli apologeti dello *status quo,* Fichte non ha mai occultato la vocazione eminentemente pratica del suo progetto filosofico, insistendo sulla *Tätigkeit* come componente decisiva dell'Io, rispetto alla quale è secondaria (e derivata) la stessa istanza gnoseologica.

73 Si veda K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* 1845,1, in *MEW,* III, p. 533. A un commento analitico delle *Thesen* marxiane, lette in chiave fichtiana, sarà dedicata larga parte del presente lavoro.

74 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie,* Band I, 1867; tr. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica,* Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 534 *(MEW,* XXIII, p. 380).

75 Schelling *non* può essere considerato come idealista *tout court,* perché dopo l'iniziale adesione all'idealismo fichtiano e dopo la successiva identità di natura e spirito, abbandona il tracciato idealistico. Ci permettiamo di rimandare, su questo tema, al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., capitolo IV Cfr., inoltre, G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft,* 1954; tr. it. *La distruzione della ragione,* Einaudi, Torino 1959 (Mimesis, Milano 2011). Cfr. anche K. Okada, *Fichte und Schelling,* in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 45-52.

76 Questo aspetto è stato evidenziato da Costanzo Preve (*Hegel antiutilitarista,* Settimo Sigillo, Roma 2007) e da Domenico Losurdo *(Hegel, Marx e la tradizione liberale,* Editori Riuniti, Roma 1988). Con buona pace di Norberto Bobbio, che critica "la leggenda, perché di leggenda si tratta, di un Hegel rivoluzionario" (N. Bobbio, *Studi hegeliani,* Einaudi, Torino 1981, p. XVII), non si tratta qui di comprendere se e in che misura Hegel fosse rivoluzionario, ma, piuttosto, in che termini il suo sistema si rapportasse al capitalismo dell'epoca. Come abbiamo cercato di evidenziare altrove *(Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 315-334), il

pensiero hegeliano deve essere interpretato come *borghese* e *anticapitalistico.*

77 Questo punto è stato adombrato da F. Heine, *Freiheit und Totalität: zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel,* Bouvier, Bonn 1980, pp. 47 ss.

78 Cfr. C. Amadio, *Die Logik der politischen Beziehung,* in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 103-111.

79 Su Hegel e l' Illuminismo, si veda soprattutto J. D'Hondt (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières,* 1974; tr. it. a cura di A. Magini, *Hegel e l'Illuminismo,* Guerini, Milano 2001. Su Fichte e l'Illuminismo, si veda invece specialmente C. De Pascale (a cura di), *Fichte und die Aufklärung,* Olms, Hildesheim 2004.

80 G.W.F. Hegel, *Differenza tra it sistema filosofico fichtiano e schellinghiano,* cit., p. 99 (*HGW*, IV, pp. 80-81).

81 ld.. *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 59 (*HGW,* IX, p. 14).

82 Non è vero, pertanto, che - come scrive Lukàcs - "Hegel è il solo filosofo del periodo successivo a Kant che affronti originalmente, nel senso più profondo della parola, i problemi dell'epoca" (G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., II, p. 783).

83 Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale: questioni di principio di un 'ontologia oggi divenuta possibile,* cit., p. 7.

84 Si veda G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tübingen 1924 [ristampato presso Olms, Hildesheim 1984]; L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel,* in "Daimon. Revista de filosofia", n. 9 (1994), pp. 231-248.

85 C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane,* Il Mulino, Bologna 1995, p. 232.

86 Ivi, p. 127. Lo stesso Carlo Augusto Viano *(Etica,* Isedi, Milano 1975) sostiene che, con Kant, si chiude un'epoca,

giacché, con Fichte e Hegel, emerge la priorità dell'intero (Stato e comunità) sull'io singolo.

87 Sbagliano allora quanti (lo stesso Lukàcs) scorgono in Fichte, kantianamente, la priorità dell'io individuale sulla comunità, intesa come momento secondario e derivato. Fichte è "utopismo astratto" (G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., I, 408), perché "è un democratico rivoluzionario in un paese in cui non vi è alcun movimento rivoluzionario" (ivi, p. 408).

88 J.G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800; tr. it. *Lo Stato commerciale chiuso.* Bocca, Milano 1909, p. 70 *(SW,* III, p. 453).

89 Sul nesso tra la filosofia di Fichte e l'economia politica classica, si veda P. Chamley, *Economie politique et Philosophie chez Steuar et Hegel,* Dalloz, Paris 1963, pp. 198-208.

90 G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., II, p. 423.

91 Nella cornice della "prosa terribile e definitiva del capitalismo dominante" (ivi, II, p. 559), in Hegel abbiamo, secondo Lukàcs, la "simultanea approvazione della necessità e progressività dell'evoluzione che conduce al capitalismo, con tutte le sue spaventose conseguenze (si pensi all'esposizione hegeliana di povertà e ricchezza nel capitalismo) e - nello stesso tempo - la lotta appassionata contro l'umiliazione, contro la degradazione e depravazione dell'uomo che questo sviluppo porta altrettanto necessariamente con sé" (ivi, II, p. 561).

92 È quello che abbiamo definito nei termini di un "capitalismo dialettico (o antitetico)" in *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 263 ss. Si veda inoltre C. Preve, *Storia dell 'etica,* cit., pp. 77 ss.; Id, *Storia della dialettica,* cit., pp. 74 ss.

93 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto,* Le Lettere, Firenze 2003 (1916), p. 44.

94 Id, *La filosofia di Marx,* cit., p. 105.

95 Ivi, p. 164.

96 Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro,* Le Lettere, Firenze 1987 (1916), p. 238.

97 Id., *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni,* 1913, in Id., *Frammenti di filosofia,* a cura di H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, p. 44.

98 *GA,* II, 8, p. 398.

99 *GA,* I, 4, p. 200.

100 "Emerge qui l'umanesimo di Fichte, nel riconoscimento della imprescindibilità della attività responsabile dell'Io al di là della schiavitù di una concezione deterministica": G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano,* Argalia, Urbino 1974, p. 378.

101 J.G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1959, p. 214 *(NS,* II, p. 565).

102 "Se qualche cosa è per noi fatta in un certo modo, è perché la vediamo così attraverso il nostro fare": *NS,* II, p. 540.

103 *GA,* I, 2, p. 361.

104 Cfr. F. Neuhouser, *Fichte' s Theory of Subjectivity,* Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 64 ss.

105 J.G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., p. 43 *(NS,* II, p. 356).

106 Id., *Die Bestimmung des Menschen,* 1800; tr. it. a cura di C. Cesa, *La destinazione dell'uomo,* Laterza, Roma-Bari 2001, p. 47 *(SW,* II, p. 217).

107 Ivi, p. 51 (W, II, p. 223).

108 *GA,* I, 5, p. 36.

109 Id., *La destinazione dell'uomo,* cit., p. 67 *(SW,* II, p. 239).

110 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* 1917-1922, Le Lettere, Firenze 2003, 2 voll., I, p. 202.

111 *GA,* I, 2, p. 57.

112 *SW*, III, p. 24.

113 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 61.

114 Ivi, I, p. 79.

115 Id., *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni,* cit., p. 34.

116 Id., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* vol. I, *Sommario di pedagogia generale,* 1913, Sansoni, Firenze 1982, p. 45.

117 J.G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., p. 51 *(NS,* II, p. 365).

118 Ivi, p. 52 *(NS,* II, p. 366).

119 *GA,* II, 3, p. 28.

120 Id., *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., p. 46 *(NS,* II, p. 358). "Questo agire, questa attività, considerata in quiete è un concetto, un essere, un essere determinato, rappresenta l'io come fatto, come concetto, come trovato" *(ibidem).*

121 *NS,* II, p. 574.

122 "Ogni coscienza è autocoscienza: questo è il fondamento della *WL": NS,* II, p. 544.

123 Ivi, p. 95 *(NS,* II, p. 416).

124 *NS,* II, p. 573.

125 ld.. *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., p. 57 *(NS,* II, p.372).

126 "Nella filosofia trascendentale v'è identità di essere e pensiero": *NS,* II, p. 536.

127 Si veda l'interessante lavoro di F. Fabbianelli, *Ist die späte Wissenschaftslehre ein "Aktualer Idealismus '"? Ein spekulativer vergleich zwischen Fichtes und Gentiles Denken,* in "Fichte-Studien", n. 30 (2006), pp. 37-47.

128 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913), p. 6.

129 Id., *La riforma dell 'educazione*, cit., p. 56.

130 *Ibidem.*

131 Ivi, p. 133. "Non c'è pensare che non sia fare": ivi, p. 156.

132 J.G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., pp. 160-161 *(NS,* II, p. 499).

133 G. Gentile, *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 16.

134 Cfr. Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 184-185.

135 Id., *La filosofia di Marx,* cit., p. 78.

136 Ivi, p. 87.

137 J.G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* cit., p. 36 *(NS,* II, p. 347).

138 *NS,* II, p. 540.

139 *NS,* II, p. 589.

140 In particolare, per il giovane Hegel, nel periodo bernese, la "positività" è quella propria delle istituzioni opposte alla soggettività dell'uomo socialmente inteso, soprattutto alla prassi umana. Nel periodo francofortese, poi, Hegel viene maturando una visione dialettica della positività, insistendo sulla dinamica che ha portato il nesso tra prassi umana e istituzioni sociali a farsi "positivo". La prassi ha posto in essere il mondo sociale, che, di conseguenza, non esiste come "cosa in sé". Si veda G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., II, pp. 400 ss.

141 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1922-1923), Sansoni, Firenze 1964, 2 voll., II, p. 49.

142 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza,* cit., p. 26 *(SW,* III, p. 27).

143 Ivi, p. 5 *(SW,* III, p. 3).

144 Ivi, p. 22 *(SW,* III, p. 23).

145 "L'espressione 'Non-Io', che suscitò subito le ironie dei contemporanei, e che non ebbe grande fortuna [...], esprime tutta una serie di significati: oltre che 'oggetto' indi-

ca la 'materia', ossia ciò che è 'dato' nella sensazione, la 'cosa', o l'ente, in quanto distinta dal soggetto, o addirittura il passato dell'Io rispetto al suo presente attuale. Ma non sono tanto questi specifici significati ad essere importanti, quanto il ruolo teorico della figura, come 'opposto' *(Gegenteil)* dell'Io. Coniando questa espressione, Fichte voleva ribadire che tutto ciò che si percepisce e si pensa è conoscibile soltanto perché c'è il soggetto, e attraverso le leggi di quello. Il Non-Io, quindi, come condizionato dall'Io": C. Cesa, *Introduzione a Fichte,* Laterza, Roma-Bari 2008, p. 19. Cfr. E. Acosta, *Vier Bedeutungen des Wortes Nicht-Ich in Jenaer Periode Fichtes Wissenschaftslehre*, in S. Rapic e M. Pfeiffer (a cura di), *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Kaehler,* Alber, Freiburg 2009, pp. 98-108.

146 J.G. Fichte, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen,* in *GA*, II, 5, p. 123.

147 Ancora una volta, Lukàcs insiste unilateralmente su Hegel, tralasciando completamente Fichte: "sono già presenti in lui determinati presentimenti della feticizzazione degli oggetti sociali nel capitalismo, e bisogna riconoscere che egli è il solo pensatore dell'idealismo classico tedesco che abbia almeno un sentore di questi problemi" (G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., II, p. 748).

148 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza,* cit., p. 25 *(SW,* III, p. 26).

149 Id., *Wissenschaftslehre 1798 "nova methodo "*, 1798, in *NS,* p. 539 (tr. it. a cura di A. Cantoni, *Teoria della scienza 1798 nova methodo,* Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1959, p. 383). Il non-Io serve solo a mettere in moto l'azione: "quell'opposto non fa se non mettere in movimento l'io per l'azione, e, senza tale primo motore al di fuori di lui, l'io non avrebbe mai agito, e poiché la sua esistenza non consiste se non nell'attività, non sarebbe neppure esistito. Ma a quel motore non spetta altra prerogativa se non quella di essere un motore, una forza opposta" *(SW,* I, p. 279).

150 Si veda soprattutto S. Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi" (1792-1799),* L'Harmattan, Paris 2006.

151 M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes,* Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965, p. 89.

152 "L'unico modo possibile di relazioni fra esseri liberi sia quello ove nessuno sopporti una ingiustizia, esso ci schiude la dimensione ove sorgono rapporti fra esseri liberi, quella che, riconoscendoli, li sottrae alla indifferenza": C. Amadio, *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da "Sullo spirito e la lettera nella filosofia",* Guerini, Milano 1994, p. 75.

153 X. Léon, *Fichte et son temps,* 3 voll., Colin, Paris 1922-1927, I, p. 291.

154 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 89 (*GA*, I, 8, p. 201).

155 Id., *Discorsi alla nazione tedesca,* cit., p. 70 (*SW*, VII, pp. 306-307). Cfr., inoltre, E. Kiss, *Anmerkungen zu Fichtes Begriff der Nation*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 2 (1995), pp. 189-196; J.R. Medina Cepero, *Fichte a traves de los "Discursos a la nacion alemana ",* Ediciones Apostrofe, Barcelona 2001.

156 Utilizziamo qui l'espressione con cui Habermas qualifica la modernità: cfr. J. Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften (I-IV),* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 444-464.

157 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 195 *(GA, l* 8, p. 223).

158 Ivi, p. 151 *(GA,* I, 8, p. 243).

159 Sul tema della globalizzazione (e sulla sua storia), cfr. U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus. Antworten auf Globalisierung,* 1997; tr. it. a cura di E. Cafagna, *Che cos 'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria,* Carocci, Roma 1999; T. Eriksen, *Globaliza-*

tion: the Key Concepts, Berg, New York 2007; L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma 2000; R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture,* 1992; tr. it. a cura di A. De Leonibus, *Globalizzazione: teoria sociale e cultura globale,* Asterios, Trieste 1999.

160 G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, a cura di G. Lasson, 20 voll., Meiner, Hamburg 1917 ss., p. 492. È in questo orizzonte che si spiega quanto sostenuto da Eric Weil: "è attraverso Marx che Hegel agisce e che, nella coscienza della nostra epoca, Hegel è più il precursore di Marx di quanto Marx non sia il discepolo di Hegel" (È. Weil, *Hegel et l'État*, 1985; tr. it. a cura di A. Burgio, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani,* Guerini, Milano 1988, p. 105).

161 "Die bleibende Grundeigenschaft und der Charakter eines solchen Zeitalters ist der, dass jedes ächte Product desselben alles, was es denkt und thut, nur für sich und seinen eigenen Nutzen thue": J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 152 *(GA,* I, 8, p. 244).

162 "Daher kommt die Lobpreisung der Erfahrung für die einzige Quelle des Wissens, als ein charakteristischer Grundzug eines solchen Zeitalters": ivi, pp. 151-152 *(GA,* I, 8, p. 244).

163 Ivi, p. 105 *(GA,* I, 8, p. 212).

164 Ivi, p. 107 *(GA,* I, 8, p. 214).

165 Ivi, p. 108 *(GA,* I, 8, p. 215).

166 Ivi, p. 109 *(GA,* I, 8, p. 215).

167 Ivi, pp. 151-152 *(GA*, I, 8, p. 244).

168 Ivi, p. 110 *(GA,* I, 8, p. 216).

169 Ivi, p. 159 *(GA*, I, 8, pp. 249-250). La riflessione di Fichte si colloca come "condanna senza appello delle istituzioni europee storicamente esistite, comprese quelle esistenti al suo tempo (valutazione che sappiamo destinata, nel volgere di pochi anni, a investire con un più ampio giudizio la maggior parte delle manifestazioni della sua epoca). La condanna implica una proposta di cambiamento e la questione diventa

di conseguenza quella di comprendere in quale direzione il cambiamento vada attuato, quali siano i nuovi contenuti e forme che lo realizzano" (C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte,* cit., p. 299).

170 J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, cit., p. 258 (*SW*, VII, p.487),

171 Cfr. M. Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, cit., pp. 120 ss.; G. Vlachos, *Fédéralisme et raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte*, Pedone, Paris 1948. Si veda anche P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung,* 2005; tr. it. a cura di S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale,* Meltemi, Roma 2006.

172 J.G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso,* cit., pp. 63-64 *(SW,* III, pp. 448-449).

173 Id., *Missione del dotto,* cit., p. 199 *(SW,* VI, p. 298).

174 Id., *Lo Stato commerciale chiuso,* cit., p. 64 *(SW,* III, p. 449). Si veda A. Verzar, *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat: eine [...] Untersuchung zu Fichtes "Geschlossenem Handelsstaat",* Bouvier, Bonn 1979; G.A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes,* Berlin-Grunewald 1928.

175 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 483 *(GA,* I, 2, p. 388).

176 Id., *Lo Stato commerciale chiuso,* cit., p. 6 *(SW,* III, p. 448).

177 Ivi, p. 17 *(SW,* III, pp. 455-456). Cfr. C. De Pascale, *Fichte und die Gesellschaft,* in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 95-102.

178 J.G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso,* cit., p. 29 *(SW,* III, p. 460).

179 Ivi, p. 60 *(SW,* III, pp. 473-474). Cfr. T. Papadopoulos, *Die Theorie des Eigentum bei J.G. Fichte,* Ars Una, München 1993; J. Braun, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen*

des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes, Mohr, Tübingen 1991.

180 K. Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 111.

181 Si veda M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution,* cit.; Id., *Die Philosophie Fichtes und die französische Revolution,* in AA. W, *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie,* Pahl-Rugenstein, Köln 1989, pp. 104-117; Id., *Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution,* in Id. e D. Losurdo, *Fichte: die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden,* Akademie Verlag, Berlin 1991.

182 Cfr. A. La Vopa, *The Revelatory Moment: Fichte and the French Revolution,* in "Central European History", n. XXII (1989), pp. 130-159.

183 G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano,* cit., p. 5 *(HGW,* IV, p. 7).

184 *BF,* I, p. 419. Luigi Pareyson ha assunto l'espressione fichtiana come chiave di lettura dell'intero suo sistema: si veda L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà,* Mursia, Milano 1976 (seconda edizione rivista: prima edizione 1950). Cfr. anche X. Tilliette, *Fichte, la Science de la liberté,* Vrin, Paris 2003.

185 *BF,* I, pp. 142-143.

186 La prima testimonianza dell'incontro con Kant si ha negli *Aphorismen über Religion und Deismus,* del 1790, in cui l'incidenza di Kant è detta *unbegreiflich,* "inconcepibile" (*GA*, III, 1, p. 193).

187 R. Garaudy, *Karl Marx,* cit., p. 47.

188 J.G. Fichte, *Sistema di etica,* cit., pp. 177-179 (*GA*, I, 5, p. 85).

189 G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., Il, p. 448.

190 Cfr. R. Preul, *Reflexion und Gefuhl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit,* Gruyter, Berlin 1969. Sul

determinismo del primo Fichte, si veda inoltre A.G. Wildfeuer, *Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J.G. Fichtes*, in "Fichte-Studien", n. 9 (1997), pp. 62-82.

191 *GA*, III, 1, p. 194.

192 P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel,* Frommann, Stuttgart 1972, pp. 204-205.

193 Su questo aspetto, si vedano i seguenti studi: P.P. Druet, *La politisation de la métaphysique idéaliste. Le cas de Fichte,* in "Revue philosophique de Louvain", 1974, pp. 678-711; F.L. Lendvai, *Die Wissenschaftslehre Fichtes im Zusammenhang mit seiner Geschichts- und Religionsphilosophie,* in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 229-240.

194 Cfr. T. Rockmore e D. Breazeale (a cura di), *Fichte. Historical Contexts, Contemporary Controversies,* Humanities, Highlands 1994.

195 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 301 *(SW,* VI, p. 336).

196 *M,* III, pp. 530-533.

197 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 181 *(GA,1, 2,* p. 271).

198 Id., *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre,* 1794; tr. it. a cura di M. Ivaldo, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza,* Guerini, Milano 1997, pp. 113-115 *(GA,* I, 2, pp. 81-82).

199 M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution,* cit., p. 106. "La teoria fichtiana dell'Io è il compendio astratto-teoretico dell'individuo libero, senza vincoli del 'Contributo', come per converso la teoria dell'individuo dello scritto sulla Rivoluzione è l'applicazione della concezione dell'Io alle questioni dello Stato e della società" (ivi, pp. 103-104).

200 A. Philonenko, *La libertà humaine dans la philosophie de Fichte,* Vrin, Paris 1968, p. 37. Si veda anche G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale,* in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna,* Il Mulino, Bologna 1987, p. 284: "nel laboratorio concettuale fichtiano, in cui stava emergendo la struttura della 'dottrina della scienza', la riflessione sulla rivoluzione francese ha svolto una sua azione feconda, sia per la centralità data al concetto di libertà e di indipendenza dell'Io, sia per il riconoscimento, mediante la tematizzazione della genesi della costituzione, della priorità dell'attività sulla forma, riconoscimento che si consoliderà speculativamente nella posizione, all'interno del primo principio, non tanto di un fatto, ma di una pura *attività* (*Tathandlung*)". Si veda inoltre M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93,* in AA.VV, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno,* De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.

201 *SW,* I, p. 246.

202 *BF,* I, p. 419. Si veda l'eccellente raccolta J.G. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution frangaise,* a cura di I. Radrizzani, Vrin, Paris 2002 (nonché l'eccellente introduzione).

203 M. Gueroult, *Fichte et la Révolution française*, in "Revue philosophique", 1940, p. 99. "Rivoluzione e Dottrina della scienza, fatto storico e coscienza dell'idea appaiono strettamente uniti, come due aspetti, esterno e interno, di una stessa libertà che entrambi aiutano a rivelare e a promuovere": ivi, p. 183.

204 J. Droz, *Histoire générale du socialisme,* PUF, Paris 1972, I, p. 411.

205 *GA,* III, 2, p. 392.

206 *M*, I, p. 456.

207 R. Garaudy, *Perspectives de l'homme,* 1969; tr. it. a cura di F. Bertino e S, Stra, *Prospettive dell'uomo,* Boria, Torino 1972, p. 420. Si veda anche P. Salvucci, *Fichte e la storiografia,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", II, 1963,

p. 212: Fichte "ha profondamente ripensato la Rivoluzione, ne ha fatto suo il 'sostanziale', ne esprime l'essenza profonda 'la sua vita e il suo sangue'. È lo spirito rivoluzionario che alimenta il primo sistema della libertà, come Fichte stesso definisce la sua filosofia".

208 G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere,* Sansoni, Firenze 19602, p. 248.

209 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, cit., p. 179 *(SW,* III, p. 203).

210 G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano,* cit., p. 378.

211 Sul tema del riconoscimento in Fichte e Hegel, si veda M. Takada, *Vergleich der Fichteschen Anerkennungslehre mit der Hegelschen,* in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 88-91; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Klett-Cotta, Stuttgart 1982; E. Nowak-Juchacz, *Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel,* in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 75-84; H. Girndt (a cura di), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel,* Academia, Sankt Augustin 1990.

212 "Necessità d'un principio unico della filosofia e affermazione dell'unità di sensibile e sovrasensibile, passaggio dalla critica alla filosofia e abolizione della cosa in sé dogmatica, necessità d'una filosofia della filosofia e possibilità d'un metodo filosofico basato sulla deduzione genetica e sull'intuizione intellettuale come conoscenza che la ragione ha di sé stessa: questi sono i vari assunti che Fichte si propone dopo di aver fatto consistere il senso della filosofia kantiana nell'affermazione speculativa della libertà": L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà,* cit., p. 79.

213 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 35 (*SW*, VI, p. 311).

214 Ivi, p. 44 (SW, VI, p. 316).

215 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1674; tr. it. *Etica dimostrata secondo l 'ordine geometrico,* in Id., *Tutte le opere,* a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 1461. Cfr. A. Trucchio, *Come guidati da un unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza,* Mimesis, Milano 2008. Su Fichte e Spinoza, cfr. soprattutto E.E. Harris, *Fichte and Spinozism*, in K. Hammacher (a cura di), *Der Transzendentale Gedanke,* Meiner Verlag, Hamburg 1981, pp. 407-420; B. Sandkaulen, *Spinoza zur Einführung: Fichtes Wissenschaftslehre von 1812,* in "Fichte-Studien", n. 30 (2006), pp. 71-84; A. Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte,* a cura di E. Opocher, Giuffrè, Milano 1958.

216 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 233 (*SW*, VI, p. 311).

217 *GA*, I, 5, pp. 229 ss.

218 Ha scritto Duso in riferimento al *Beitrag*: "l'idealismo fichtiano, se di idealismo si vuole parlare in questo periodo, consiste nel mostrare la necessaria implicazione di ragione e storia, di pensiero e prassi; lungi dunque dal dissolvere il mondo della storia o dal separarlo dalla vita dello spirito, Fichte afferma che è nella attività innegabile della ragione che l'esperienza viene alla luce e prende il suo significato" (G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano,* cit., p. 136).

219 *Athenäum,* 1798-1800; tr. it. a cura di G. Cusatelli, E. Agazzi e D. Mazza, Bompiani, Milano 2008, p. 181.

220 M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes,* cit., p. 94.

221 G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* cit., II, p. 347. "Il soggettivismo di Fichte esprime, in una forma tedesca, idealisticamente esagerata, la fede rivoluzionaria nella forza dell'uomo di tutto rinnovare e capovolgere. Al di fuori dell'uomo [...] non c'è, per Fichte, alcuna realtà. Il mondo, in particolare la natura, è solo un campo d'azione puramente passivo per l'uomo" *(ibidem).*

222 Cfr. R. Brandt, *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre,* in "Kant-Studien", 1978, pp. 67-89; G. Cogliandro, *Note sulla prima e seconda introduzione alla Wissenschaftslehre (1797),* in "Archivio di filosofia", n. 68 (2000), pp. 311-322.

223 Cfr. J.G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre,* 1797; tr. it. a cura di C. Cesa, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza,* in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza,* Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15 *(SW,* I, pp. 428 ss.).

224 "Nach ihm ist alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich": *ibidem.*

225 *Ibidem.*

226 Ivi, p. 19 *(SW,* I, p. 433).

227 Si veda M. Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une Philosophie moderne de l'action politique,* cit., pp. 76 ss.

228 Si veda C. Amadio, *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J.G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1991; Id., *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da "Sullo spirito e la lettera nella filosofia ",* cit., pp. 23 ss.

229 "Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges die lies Ich aufgeopfert werden solle": J.G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza,* cit., pp. 16-17 *(SW,* I, p. 433). Cfr. H.T. Betteridge, *How to make an Idealist: Fichte s Refutation of Dogmatism,* in "The Philosophical Forum", n. XIX (1987-1988).

230 *M,* I, p. 134.

231 "Ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten": Id., *Sistema di etica,* cit., p. 123 *(GA,* I, 5, p. 66). Così a proposito di Fichte sosteneva Ernst Bloch, nelle sue lezioni tubinghesi sull'idealismo tedesco: "l'azione era già posta alla base della sua filosofia teoretica" (E. Bloch, *L'idealismo tedesco e dintorni. Dal-*

le Leipziger Vorlesungen, a cura di V Scaloni, Mimesis, Milano 2011, p. 74).

232 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza,* cit., p. 20 *(SW,* III, p. 21).

233 È così che, nella lettera a Schelling della fine gennaio 1795, Hegel sunteggia il giudizio che Hölderlin aveva espresso su Fichte udendone le lezioni. Cfr. *Briefe von und an Hegel,* a cura di J. Hoffmeister; tr. it. a cura di P. Manganaro, *Epistolario,* Guida, Napoli 1983 ss., I, p. 111.

234 "Il motivo ultimo della differenza tra l'idealista e il dogmatico è quindi la diversità del loro interesse" (*der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse):* Id., *Prima introduzione alla Dottrina della scienza,* cit., p. 17 *(SW,* I, p. 433).

235 Il riferimento è qui, naturalmente, a E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 1959; tr. it. a cura di R. Bodei, *Il principio speranza,* Garzanti, Milano 2005.

236 *SW,* III, p. 79.

237 *NS,* II, p. 347.

238 *NS,* p. 540.

NOTE AL CAPITOLO 3.

ALIENAZIONE, SCIENZA E STORIA IN FICHTE, HEGEL E MARX

1 Sulla valenza strutturalmente antiadattiva dell'idealismo (sia greco, sia tedesco), si veda C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea,* Petite Plaisance, Pistoia 2009, pp. 42 ss.

2 Platone, *Repubblica,* IX 592 B; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 1305.

3 G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano,* cit., p. 14 (*HGW,* IV, p. 14).

4 Ivi, p. 99 *(HGW*, IV, pp. 80-81).

5 Rinviamo al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 283 ss.

6 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs,* 1965; tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978, pp. 85-127. Si vedano inoltre i seguenti studi: A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia,* Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica,* La Nuova Italia, Firenze 1958; G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, 1955; tr. it. *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica,* Vallecchi, Firenze 1973; C. Preve, *Elogio del comunitarismo,* Controcorrente, Napoli 2007; L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca,* Petite Plaisance, Pistoia 2007.

7 Si veda F.J.E. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie,* cit., pp. 65 ss.

8 A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung,* 1952, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (= *Gesamtausgabe 4),* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 366-379.

9 F.J.E. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie*, cit., p. 74.

10 Nella prospettiva di Fichte, "alienazione è perciò annientamento della libera soggettività da se stessa": *ibidem.* Si tratta, di conseguenza, di una "devianza" della libertà umana, che si capovolge in negazione di sé tramite il conferimento dell'autonomia all'oggetto e, quindi, tramite l'annientamento della propria capacità di determinarlo. L'oggetto diventa il soggetto, e il soggetto diventa l'oggetto.

11 Ivi, p. 87.

12 Sul tema dell'oblio dell'essere sociale come cifra della modernità da Cartesio a Kant, ci permettiamo di rinviare al terzo capitolo del nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit.).

13 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., pp. 34-35.

14 F.J.E. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie,* cit., p. 102.

15 "La nullità della fattualità è il fondamento del desiderip del cuore - del dovere" : ivi, p. 104.

16 Ivi, p. 98. Scrive Becker: "con il suo sistema della libertà Fichte ha fornito per ciò stesso una teoria del superamento dell'alienazione: la *WL* è la fine di ogni alienazione, giacché essa dà al soggetto la possibilità di vedersi nel suo essere soggetto e per ciò anche di sapersi nei suoi limiti" (p. 98). E ancora: "nell'atto etico è da vedere anche l'abbandono di ogni forma di alienazione" (ivi, p. 95).

17 *SW,* II, p. 445.

18 H. Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel,* Bouvier, Bonn 1992, pp. 20 ss.

19 *GA,* I, 2, p. 88.

20 Cfr. M. Takada, *Vergleich der Fichteschen Anerkennungslehre mit der Hegelschen*, cit., pp. 85-101.

21 *GA,* I, 5, p. 22.

22 J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo,* cit., p. 68 *(SW,* II, p. 240).

23 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 259 *(MEW,* III, p. 33).

24 La categoria di alienazione costituisce lo snodo cruciale della riflessione marxiana, la cerniera tra il "primo" e il "secondo" Marx. Erich Fromm ha scritto che "per comprendere Marx, è di estrema importanza constatare come la nozione di alienazione sia sempre stata e rimasta il nucleo del pensiero del 'giovane' Marx, che ha scritto i *Manoscritti economico-filosofici*, e del 'vecchio' Marx che ha scritto il *Capitale"* (E. Fromm, *Marx's Concept of Man,* Frederick Ungar Publishing Co, New York 1961, p. 51. Traduzione nostra). Particolarmente appropriata risulta la diagnosi di Roberto Fineschi, che, a proposito del Marx "maturo", parla di "persisten-

za dell'alienazione in una teoria che però non vede in essa il proprio asse portante" (R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura,* cit., p. 99). Questo significa, allora, che i *Manoscritti* non sono in contraddizione e incompatibili con l'analisi economica del *Capitale* (come invece sostiene, tra gli altri, Althusser, per il quale l'alienazione è addirittura una categoria "premarxista": cfr. L. Althusser, *Per Marx,* cit., pp. 214 ss.), né tanto meno più avanzati ed evoluti rispetto ad esso, bensì segnano una tappa dell'evoluzione del pensiero marxiano. Più in generale, riteniamo che l'impronta filosofica del giovane Marx si farà sempre più sfumata in opere come il *Capitale,* ma rimarrà comunque la linfa vitale della sua diagnosi della modernità, come è avvalorato dalle nozioni di "feticismo" e di "religione della vita quotidiana". Per un'attenta ricostruzione della nozione di alienazione e del ruolo che essa ha svolto nel pensiero marxiano, cfr. E. Pasini, *Alienazione,* in P.P. Portinaro, *I concetti del male,* Einaudi, Torino 2002, pp. 3-18. Rimandiamo anche al nostro *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia,* Il Prato, Padova 2007, con prefazione di A. Tosel.

25 J. Rancière, *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai "Manoscritti" del 1844 al "Capitale "*, in L. Althusser e È. Balibar, *Lire le "Capital*", 1965; tr. it. a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, *Leggere il Capitale,* Feltrinelli, Milano 1971, p. 68 [nuova edizione Mimesis, Milano 2006, a cura di M. Turchetto].

26 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* cit., p. 289 *(HGW,* IX, p.115).

27 *Ibidem.*

28 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., p. 112.

29 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* cit., p. 291 *(HGW,* IX, p. 115). Sul concetto di *Arbeit* nella riflessione hegeliana (con particolare attenzione per la *Fenomenologia),* si vedano i seguenti studi: S.-Z. Lim, *Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der ''Phänomenologie des Geistes",* Bouvier, Bonn 1963; M. Fornaro, *Il lavoro negli*

scritti jenesi di Hegel, Vita e Pensiero, Milano 1978; H.-C. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit,* Akademie Verlag, Berlin 2002.

30 Sul concetto di alienazione in Hegel, cfr. M. D'Abbiero, *"Alienazione " in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970; C. Boey, *L'aliénation de l'esprit dans la "Phénoménologie " de Hegel*, Brouwer, Paris 1970; H. Krings, *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel: 1801-1807,* Bayerische Akademie der Wissenschaft, München 1977; G. Vasta, *Storicità e metastoricità dell 'alienazione nella 'Fenomenologia dello Spirito" di G.W. Hegel*, ILA, Palermo 1981; G. Rohnmoser, *Theologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel,* Beauchesne, Paris 1970; P Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971.

31 La definizione è di H. Lefebvre, *Le marxisme*, 1953; tr. it. a cura di E. Pischel, *Il marxismo visto da un marxista,* Garzanti, Milano 1964[4], p. 21.

32 Ci siamo diffusamente soffermati su di esse, cercando di metterne in luce i punti di contatto e le differenze rispetto al discorso di Feuerbach e di Hegel, nel nostro lavoro *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia,* cit., pp. 256-270.

33 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* cit., p. 353 (*HW,* VII, p. 352).

34 Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 525, cit., p. 827 (*HGW,* XX, p. 499). "A un tempo, il lavoro diviene più astratto e conduce, da un lato, mediante la sua *uniformità* (*Einförmigkeit*), alla facilitazione del lavoro stesso e all'aumento della produzione; dall'altro lato, invece, comporta la limitazione a una sola abilità e quindi *una più incondizionata dipendenza dal contesto sociale (zur unbedingtem Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhänge).* L'abilità stessa, così, diviene meccanica, e da ciò deriva la ca-

pacità di far subentrare la macchina al posto del lavoro umano": ivi, § 526, p. 827 *(HGW,* XX, p. 499).

35 Ivi, § 526, p. 827 *(HGW,* XX, p. 499).

36 Id., *Filosofia dello Spirito jenese,* cit., p. 239; tr. it., p. 99.

37 Ivi, p. 240; tr. it., p. 100.

38 Ivi, p. 215; tr. it., p. 147.

39 Si veda I. Meszaros, *Marx's Theory of Aliénation,* 1970; tr. it. *La teoria dell'alienazione in Marx,* Editori Riuniti, Roma 1976.

40 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus,* 1947; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Lettera sull'umanismo,* SEI, Torino 1975, p. 105. "Ciò che Marx partendo da Hegel ha riconosciuto in senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella mancanza di patria dell'uomo moderno [...] e dunque Mane, in quanto esperisce l'alienazione, raggiunge una dimensione essenziale della stona, e per questo la concezione marxista della storia si pone al di sopra di ogni altro storiografismo" *(ibidem).* Sul rapporto tra Heidegger e Marx, cfr. K.. Axelos, *Einführung in ein Künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, 1966; tr. it. *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1978; Id., *Marx, penseur de la technique*, 1961; tr. it. *Marx pensatore della tecnica,* Sugarco, Milano 1963; C. Preve, *Hegel, Marx, Heidegger: un percorso nella filosofia contemporanea,* C.R.T., Pistoia 1999; J. Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, PUF, Paris 2009; G.C. Leone, *Marx dopo Heidegger: la rivoluzione senza soggetto,* Mimesis, Milano 2007. Il tentativo di coniugare Marx con Heidegger è stato sviluppato dal "marxismo heideggeriano" di Herbert Marcuse. Cfr. A. Freenberg, *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History,* Routledge, New York 2004.

41 Cfr. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea,* cit., pp.36 ss.

42 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* cit., p. 71 (*MEW*, Ergänzungsband, l. Teil, p. 511).

43 Id., *Il capitale,* III, cit., p. 940 *(MEW,* XXV, p. 835).

44 "Entzauberung der Welt": è questa la nota diagnosi fornita da Max Weber, che legge il capitalismo come il momento culminante della "razionalizzazione" che caratterizza l'Occidente. Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* 1917; tr. it. a cura di P. Volontè, *La scienza come professione,* Rusconi, Milano 1997, pp. 87 ss. Come è noto, anche su questo punto la posizione di Marx è ben diversa rispetto a quella di Weber: infatti, per Marx, il capitalismo produce nuove forme di "incantamento", come emerge soprattutto dal fatto che ciascun membro della società capitalistica è in balia del mondo, di una realtà prodotta dall'uomo ma divenuta a tal punto opaca da sembrare autonoma e animata.

45 Sembra che queste considerazioni marxiane, non meno di quelle sull'"alienazione" (che - mediate da *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs -sono state decisive per la formulazione della nozione heideggeriana di "deiezione", *Verfallen),* abbiano profondamente influenzato Martin Heidegger nella sua elaborazione del concetto di *Gestell,* termine che, come è noto, può essere reso tanto con "impianto" (a indicare un qualcosa di costruito e di artefatto) quanto con "imposizione" anonima di una logica inesorabile di svuotamento di ogni progetto umanistico dotato di un senso. Come a Marx, anche a Heidegger sembra che alla borghesia sia definitivamente sfuggita di mano la situazione e che si sia imposta fatalmente una riproduzione anonima della società nel suo complesso, con la nota conseguenza heideggeriana per cui "ormai solo un Dio ci può salvare": cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen,* 1976; tr. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare,* Guanda, Parma 1987, p. 136; Id., *Die Frage nach der Technik,* 1953; tr. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica,* in Id., *Saggi e discorsi,* Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

46 Cfr. F. Wheen, *Karl Marx. A Life,* 2000; tr. it. a cura di A.M. Sioli, *Karl Marx. Vita pubblica e privata,* Mondadori, Milano 2000, pp. 252 ss. "Si trarrà dunque maggior valore

d'uso e anche maggior profitto dal *Capitale* se lo si leggerà come un'opera dell'immaginazione: melodramma vittoriano oppure romanzo gotico di vasto respiro, dove gli eroi sono resi schiavi e poi distrutti dal mostro che loro stessi hanno creato ('il capitale che viene al mondo grondante sangue e sporcizia dalla testa ai piedi, da ogni poro'), o fors'anche utopia satirica swiftiana". Cfr. anche Id., *Marx's Das Kapital. A Biography,* 2007; tr. it. a cura di M. Faccia, *Marx. Il Capitale: una biografia,* Newton & Compton, Roma 2007.

47 *K.* Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 113 (*MEW,* XXIII, p. 981).

48 Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* cit., p. 72.

49 Ivi, p. 76 *(MEW,* XXIII, p. 265).

50 Id., *Il capitale*, I, cit., p. 86 *(MEW,* XXIII, p. 278).

51 Ivi, p. 800 *(MEW,* XXIII, p. 721).

52 J.W. Goethe, *Faust,* 1831, II, 7003-7004.

53 Ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *L'"Ideologia tedesca" tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica,* in K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., pp. 19-306.

54 Cfr. ivi, pp. 160 ss. Si veda, inoltre, L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione: Hegel, Feuerbach, Marx,* a cura di D. Borso, Shake, Milano 2012.

55 Sul tema dell'alienazione e del feticismo, nonché sul loro nesso nell'analisi marxiana, rimandiamo ai seguenti lavori: G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx,* Laterza, Roma-Bari 1968; A. Artous, *Marx et le fétichisme,* Ellipses, Paris 2006.

56 Si veda J. Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas,* Cambridge University Press, Cambridge 1995. Cfr. inoltre J. Bidet, *Théorie de la modernità, suivi de Marx et le marché,* 1990; tr. it. *Teoria della modernità: Marx e il mercato,* Editori Riuniti, Roma 1992.

57 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., pp. 359-361 *(MEW,* III, p.33).

58 Ivi, p. 463 *(MEW,* III, p. 33).

59 *Ibidem (MEW,* III, p. 33).

60 Ivi, p. 813 *(MEW,* III, p. 228).

61 Si veda P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all'"Ideologia tedesca ",* Cadmo, Roma 1981 [nuova edizione accresciuta Manifestolibri, Roma 2011].

62 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., pp. 597 ss. *(HGW,* IX, pp. 241 ss.).

63 Ivi, pp. 645 ss. *(HGW,* IX, pp. 261 ss.).

64 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., p. 65.

65 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 647 *(HGW,* IX, p.262).

66 Ivi, p. 651 *(HGW,* IX, p. 263).

67 *Ibidem.*

68 "La dispersione nella pluralità assoluta degli atomi personali viene contemporaneamente raccolta, mediante la natura di questa determinatezza, *in un unico punto a essi estraneo e altrettanto privo di spiritualità (in einen ihnen fremden und ebenso geistlosen Punkt).* Questo punto è, da un lato, uguale alla rigidità della loro personalità ed è quindi una realtà puramente singolare; dall'altro lato, invece, esso si oppone alla loro singolarità vuota, e assume per tali atomi il significato di ogni contenuto, e quindi dell'essenza reale: rispetto alla loro presunta realtà assoluta, ma in sé priva di essenza, quest'unico punto costituisce *la potenza universale e la realtà assoluta (die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit).* In tal modo, questo signore del mondo si sa come la persona assoluta che al tempo stesso contiene ogni esistenza, e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito superiore. Egli è *la persona solitaria posta dinanzi a Tutti, e questi Tutti costituiscono l'universalità vigente della persona (die Person; aber die einsame Person, welche allen gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus).* Il singolare in quanto tale, infatti, è vero solo come pluralità universale della singolarità, mentre, separato da questa pluralità, *il Sé solitario è di fatto il Sé privo di forza e di realtà* (*ist*

das einsame Selbst in der Tat das unwirkliche, kraftlose Selbst)": ivi, p. 649 (*HGW,* IX, p. 263).

69 Impieghiamo qui l'espressione *ungesellige Geselligkeit* di Kant, che allude alla tendenza degli uomini ad unirsi (*socievolezza*) pur nella reciproca ostilità fondata su basi hobbesiane (*insocievolezza*): l'insocievole socievolezza trova espressione nel mercato globale, in cui la "socievolezza planetaria" avviene su basi antisociali ed egoistiche. Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1784; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 20066, p. 33.

70 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* cit., p. 651 *(HGW,* IX, p.263).

71 K. Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 57 *(MEW,* XXIII, p. 49).

72 Cfr. U. Erckenbrecht, *Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Theorie,* Muriverlag, Göttingen 19842; N. Geras, *Essence and Appearance: Aspect of Fetishism in Marx's "Capital "*, in "New Left Review", n. 65 (1971), pp. 69-85; M. Godelier, *Fétichisme, religion et théorie générale de l'idéologie chez Marx,* in "Annali Feltrinelli 1970", Milano 1971.

73 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 89 *(GA,* I, 8, p. 201).

74 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica,* cit., I, p. 94.

75 Id. e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 1291 *(MEW,* III, p. 432).

76 *Ibidem (MEW,* III, p. 432).

77 Ivi, p. 1093 *(MEW,* III, p. 347).

78 È questa - la lettura del cosmo capitalistico come mondo spettrale - la grande intuizione al centro del testo di J. Derrida, *Spectres de Marx,* 1993; tr. it. a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx,* Cortina, Milano 1994.

79 K. Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 291 *(MEW,* XXIII, p. 154).

80 Ivi, p. 300 *(MEW,* XXIII, p. 156).

81 Come sottolineato da Karl Korsch, "*la teoria di Marx non costituisce né una filosofia materialistica positiva né una scienza positiva.* Dall'inizio alla fine è una *critica* teorica non meno che pratica della società esistente": K. Korsch, *Why I am a Marxist,* 1935; tr. it. a cura di G.E. Rusconi, *Perchè sono marxista,* in ld., *Dialettica e scienza nel marxismo*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 178. Cfr. anche E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica.* Manifestolibri, Roma 1999.

82 Sulla differenza tra Marx e il marxismo, nonché sulla necessità di distinguerli, ci permettiamo di rimandare al nostro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario,* cit., pp. 28 ss. Si veda, inoltre, C. Preve, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco.* La Città del Sole, Napoli 2007, pp. 30 ss.

83 K. Marx, lettera a F. Engels del 20 febbraio 1866, in *MEW,* XXXI, p. 183.

84 Id., lettera a F. Lassalle del 12 novembre 1858, in *MEW,* XXIX, p. 567.

85 Rinviamo ancora ai nostri *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario* (cit., pp. 32 ss.) e *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit., pp. 335 ss.).

86 K.. Marx, lettera a C. W. Leske del 1 agosto 1846, in *Marx e Engels Opere Complete* (d'ora in avanti *MEOC),* Editori Riuniti, Roma 1972 ss., XXXVIII, pp. 455-457.

87 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca,* cit., p. 325 *(MEW,* III, p. 18).

88 Ivi, p. 1577 *(MEW,* III, p. 447).

89 Ivi, p. 791 *(MEW,* III, p. 218).

90 Ivi, p. 331 *(MEW,* III, p. 21).

91 *Ibidem (MEW,* III, p. 21).

92 Ivi, p. 371 *(MEW,* III, p. 38).

93 *Ibidem (MEW,* III, p. 38). Sul nesso che lega Marx a Hegel in riferimento alla nozione di "totalità", cfr. G. Lichtheim, *From Marx to Hegel,* Orbach & Chambers, London 1971; J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel,* 1955; tr. it. *Saggi su Marx e Hegel,* Bompiani, Milano 1963.

94 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 51.

95 *Ibidem.*

96 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* cit., p. 111 *(MEW,* Ergänzungsband, l. Teil, p. 536). L'intero itinerario marxiano, a partire dalla *Deutsche Ideologie,* viene assumendo la forma di un "parricidio mancato" rispetto al pensiero di Hegel. Cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx,* Bollati Boringhieri, Torino 2004.

97 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 99.

98 Ivi, p. 100.

99 *Ibidem.*

100 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica,* cit., p. 6 *(MEW,* XIII, p. 8): "decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, *con la nostra anteriore coscienza filosofica (mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen).* Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto *alla critica roditrice dei topi (der nagenden Kritik der Mäuse),* in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di *veder chiaro in noi stessi (Selbstverständigung)".* Su questo, e in particolare sull'autocomprensione retrospettiva di Marx e sulla valutazione della propria attività giovanile (con particolare attenzione per l'attività giornalistica), cfr. M. Cingoli, *Il giovane Marx (1842-1843),* Unicopli, Milano 2005, pp. 19 ss.

101 Cfr. K. Marx e F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Kunsorten,* 1845; tr. it. a cura di A. Zanardo, *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci,* Editori Riuniti, Roma 1967, p. 71 (*MEW,* II, p. 60): "se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi formo la rappresentazione generale 'frutto', se vado oltre e immagino che 'il frutto', la mia rappresentazione astratta, ricavata dai frutti reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc., io dichiaro - con espressione speculativa - che 'il frutto' è la 'sostanza' della pera, della mela, della mandorla ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L'essenziale, in queste cose, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione 'il frutto'. Io dichiaro allora che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici modi di esistenza, modi 'del frutto'".

102 *Ibidem.*

103 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 55. In modo convergente, sia pure da tutt'altra prospettiva, Gramsci ha mostrato l'equilibrio, in Hegel, di idealismo e materialismo: "Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo" (A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* 4, 3, cit., p. 424).

104 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 347 *(MEW,* III, p. 27).

105 *Ibidem (MEW,* III, p. 27).

106 Cfr. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie,* 1923; tr. it. a cura di M. Spinella, *Marxismo e filosofia,* SugarCo, Milano 1966, pp. 13 ss. Pur volendo prendere le distanze dalla filosofia, Marx sarebbe dunque rimasto prigioniero dei suoi schemi, della sua terminologia e del suo metodo critico, oscillando perennemente tra il rifiuto e la ripresa del sapere filosofico. Il marxismo successivo - sostiene Korsch - avrebbe

reso ulteriormente ambiguo il proprio rapporto con la filosofia, fino a rivelarsi del tutto estraneo alle questioni filosofiche in quanto tali, con la conseguenza paradossale per cui, in fin dei conti, "un teorico marxista di primo piano, nella sua esistenza filosofica privata, avrebbe ad esempio potuto benissimo essere un discepolo della filosofia di Arthur Schopenhauer" (ivi, p. 39).

107 K. Marx e F. Engels, *ideologia tedesca*, cit., p. 367 (*MEW*, III, p. 36).

108 P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all "'Ideologia tedesca* ", cit., p. 9. Il testo di Vinci, che si configura come un attento commento alla *Deutsche Ideologie* e ai suoi nuclei tematici più rilevanti, sostiene una tesi che è, in larga parte, da noi condivisa: in termini generalissimi, per Vinci la *Deutsche Ideologie* è un grandioso tentativo di superare quella che egli chiama la "forma filosofia"; un tentativo che, tuttavia, si rivela fallimentare, nella misura in cui Marx ed Engels restano, loro malgrado, legati alla filosofia tradizionalmente intesa (soprattutto a quella di matrice hegeliana), di cui finiscono inavvertitamente per riproporre in nuova veste gli schemi e i presupposti.

109 Si veda C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, cit., pp. 77 ss.

110 L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 10 ss.

111. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all'"Ideologia tedesca* ", cit., p. 16.

112 "Conoscemmo allora la grande e sottile tentazione della fine della filosofia di cui ci parlavano i testi enigmaticamente chiari della giovinezza (1840-45) e della rottura (1845) di Marx. I militanti più accesi e i più generosi propendevano per la 'fine della filosofia' attraverso la sua 'realizzazione' e celebravano la morte della filosofia nell'azione, nella sua realizzazione politica e nell'adempimento proletario, valendosi a loro uso e consumo della famosa Tesi su Feuerbach, in cui un linguaggio teoricamente equivoco oppone la trasformazione del mondo alla sua spiegazione. Di qui al pragmatismo

teorico non c'era, *non c'è mai* che un passo. Altri, più scientifici di spirito, annunciavano la 'fine della filosofia' nello stile di certe formule positive dell'*Ideologia tedesca,* in cui non è più il proletariato e l'azione rivoluzionaria che si incaricano della realizzazione e dunque della morte della filosofia, ma la scienza pura e semplice: Marx non ci impegna forse a smettere di filosofare, a smettere cioè di elaborare *rèveriés* ideologiche, per passare allo studio della realtà stessa?": L. Althusser, *Per Marx,* cit., p. 12.

113 Cfr. T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition,* cit., pp. 71 ss.

114 Cfr. P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all'"Ideologia tedesca ",* cit., pp. 22 ss.; E. Balibar, *La filosofia di Marx,* cit., pp. 38 ss.

115 Cfr. C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo,* cit., pp. 52 ss.

116 Si veda ancora P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all "Ideologia tedesca* ", cit., pp. 22 ss.

117 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà,* cit., p. 123.

118 *SW,* I, p. 7.

119 Nell'Io Fichte individua tale principio pratico, che rende conto della coscienza e della rappresentazione come "fatti": nell'atro *del pensiero* si dà coincidenza tra pensante e pensato (è l'Io che si determina ponendosi nell'atto stesso con cui si contrappone un oggetto). Secondo quanto si sosterrà nella *Sittenlehre* jenese, "si pensa dunque il concetto di io quando, nell'atto di pensiero, *il pensante (das Denkende)* e *il pensato (das Gedachte)* vengono presi come identici e, viceversa, ciò che sorge in un tale atto di pensiero è il concetto dell'io" (J.G. Fichte, *Sistema di etica,* cit., p. 45; *GA,* 1, 5, p. 37), inteso come attività inesauribile, ponente sé e l'oggetto nell'identità di *por-si* e di *porre,* nell'atto concreto che si pone contrapponendo altro a sé. Si veda, su questo punto, W. Metz, *Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sit-*

tenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 147-159.

120 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca,* cit., p. 331 *(MEW,* III, p. 20).

121 Sul problema antropologico dell'alienazione e della natura umana nel pensiero marxiano, cfr. soprattutto N. Geras, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend,* Verso, London 1983; P.W. Archibald, *Marx and the Missing Link: "Human Nature ",* MacMillan, London 1989.

122 Sul nesso tra temporalità ed eternità nella riflessione di Hegel, si vedano soprattutto i seguenti studi: G. Rametta, *Il concetto del tempo: eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel,* Angeli, Milano 1989; G. Tagliavia, *La storia come fenomenologia dell'assoluto in Hegel,* L'Epos, Palermo 1995; F. Biasutti, *Il problema della storia nella filosofia di Hegel,* CLEUP, Padova 1999; J. McCarney, *Hegel on History,* Routledge, London 2000; R. Racinaro e V Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito ",* La Nuova Italia, Firenze 1976.

123 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca,* cit., p. 343 *(MEW,* III, p.26).

124 G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewußtsein,* 1923; tr. it. a cura di G. Piana, *Storia e coscienza di classe,* SugarCO, Milano 1973, p. 35. *Geschichte und Klassenbewußtsein* è l'opera filosofica che meglio (e per prima) ha tentato di portare il pensiero di Marx all'altezza della rivoluzione del '17. Nella sua opera, Lukàcs recupera Hegel e, tacitamente, Fichte come fonti decisive di Marx e si separa dal marxismo inteso come coerentizzazione economicistica dell'originario "cantiere aperto" di Marx. Il pensatore ungherese instaura un'equazione tra la classe sociale universalistica del proletariato e il senso interno dell'evoluzione della storia universale. Si tratta di una inedita fusione di Hegel (la classe universale ideale che acquisisce inseità e perseità nel suo cam-

mino storico) e di Max Weber (la coscienza rivoluzionaria idealtipica attribuita a un proletariato anch'esso idealtipicizzato). Il punto di partenza è il *datum* della Rivoluzione del ' 17: tale rottura sociale e politica non è stata accompagnata da un'analoga rottura filosofica che ne sia all'altezza, con la conseguenza del tutto paradossale che il "nuovo storico" continua a essere pensato e rappresentato in uno schema concettuale "vecchio". Il proletariato costruito idealtipicamente da Lukàcs è l'equivalente russo rivoluzionario del 1917 dell'*Ich* di Fichte concettuali zzato a partire dalla Rivoluzione francese. Cfr. F. Cerutti, *Totalità, bisogni, organizzazione: ridiscutendo "Storia e coscienza di classe ",* La Nuova Italia, 1980; M. Vacatello, *Lukàcs da "Storia e coscienza di classe" al giudizio sulla cultura borghese,* La Nuova Italia, Firenze 1968; C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 187-190.

125 Spunti interessanti, in questo senso, si trovano in S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx,* Il Saggiatore, Milano 1977. Si veda, inoltre, J. Fracchia, *Marx's Aufhebung of Philosophy and the Foundations of a materialist Science of History*, in "History and Theory", maggio 1991, pp. 153-180.

126 Su questi temi, si veda l'ormai classico R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ''Kapital ",* 1955; tr. it. a cura di B. Maffi, *Genesi e struttura del "Capitale" di Marx,* Laterza, Roma-Bari 1971, 2 voll. Cfr. inoltre J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital",* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1969.

127 Su questo aspetto, rimandiamo ancora al nostro saggio *L' "Ideologia tedesca " tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica,* cit., pp. 19-306. Si veda, inoltre, C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 77 ss.

128 R. Garaudy, *Prospettive dell'uomo,* cit., p. 441.

129 Aristotele, *Metafisica,* 993 b 20; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 73.

130 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* 1825-1826; tr. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia,* Laterza, Roma-Bari 2009, p. 562.

131 μέν γάρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δέ μή ου: Platone, *Repubblica,* VII 537 C, cit., p. 807.

132 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 135 (*HGW*, IX, p. 46).

133 Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Fiegei,* cit., pp. 183 ss.

134 Su questo punto, restano insuperate le analisi di M. Heidegger, *Il nichilismo europeo,* cit., pp. 32 ss.; si veda anche Id., *Essere e tempo,* cit., pp. 263-282.

135 Cfr. soprattutto A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento,* cit., pp. 192 ss.

136 Si veda C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo,* cit., pp. 83-85.

137 È decisivo, su questo tema, il rapporto di Marx con Darwin: si veda soprattutto F. Vidoni, *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Dedalo, Bari 1985.

138 Cfr. E. Kraus, *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte,* Liebnig, Wurzburg 1971.

139 Su questo punto, si veda P. Grosos, *Systeme et subjectivité. Ètude sur la signification et l'enjeu du concept de Systeme: Fichte, Hegel, Schelling,* Vrin, Paris 1996.

140 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* 1781 (e 1787), B 502; tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura,* Bompiani, Milano 2007^2, p. 713. Scrive inoltre Kant: "la ragione umana è, per sua natura, architettonica, cioè considera tutte le conoscenze come appartenenti a un sistema" *(ibidem).* Cfr. M. Macchi, *Immagini meccanicistiche del mondo: dalla rivoluzione scientifica a Kant*, Angeli, Milano 1989.

141 I. Kant, *Critica della ragion pura,* B 860-861, cit., p. 1169.

142 L'esigenza idealistica di sviluppare kantianamente un sistema, senza però precipitare nel dogmatismo kantiano

dell'annullamento dello spazio veritativo della filosofia, è tematizzata da A. Schurr, *Philosophie als System bei Fichte Schelling und Hegel,* Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974.

143 Desumiamo l'espressione "empirismo trascendentale", mutandone il senso, da G. Deleuze, *Différence et répetition,* 1968; tr. it. a cura di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997[3], pp. 79-80. Cfr. inoltre K.R. Westphal, *Kants Transcendental Proof of Realism,* Cambridge University Press, Cambridge 2004.

144 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen,* 1802; tr. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici,* cit., p. 139 (*HGW*, IV, p. 326).

145 I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik,* 1766; tr. it. a cura di A. Pupi, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica,* in Id., *Scritti precritici,* Laterza, Roma 2000[3], p. 363.

146 I. Kant, *Critica della ragion pura,* A 247, cit., p. 465.

147 *Ibidem.*

148 *Ibidem.*

149 Cfr. ivi, B 147, pp. 261-263.

150 Ivi, B 177, pp. 301 ss. Sul nesso che lega Kant alla scienza moderna, cfr. M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences,* Harvard University Press, London 1992; T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità,* Mimesis, Milano 2005. Hanno invece provato a mostrare la centralità della metafisica nella prima *Kritik* kantiana autori come Max Wundt, con il suo *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert* (Enke, Stuttgart 1924), Ferdinand Alquié con *La critique kantienne de la métaphysique* (PUF, Paris 1968), e Roger Daval in *Métaphysique de Kant* (PUF, Paris 1951)

151 I. Kant, *Critica della ragion pura,* B XIX, cit., p. 39.

152 Su questo aspetto, rimandiamo a O. Market, *La exigencia ontologica radicai en Fichte y su necesaria ruptura con*

el criticismo, in "Anales del Seminario de Historia de la Filosofia", n. 11 (1994), pp. 155-170.

153 Sulla dottrina della scienza come punto di passaggio decisivo tra Kant e Hegel, si veda P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel,* Frommann, Stuttgart 1972.

154 J.G. Fichte, lettera a J.F. Flatt, novembre-dicembre 1793, in *GA,* III, 2, p. 148. Sul tema dell'architettonica del sistema, si veda la ricostruzione di P. Bucci, "*Architettonica" e "Dottrina della scienza". Filosofia e costruzione sistematica del sapere in Kant e in Fichte,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", LXIV (1985), pp. 414-428.

155 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 55 (*HGW,* IX, p. 12).

156 Ivi, p. 74 *(HGW,* IX, p. 21).

157 Ivi, p. 79 *(HGW,* IX, p. 24).

158 *Ibidem.*

159 Ivi, p. 53 *(HGW,* IX, p. II).

160 K. Kosik, *Dialektika konkretniho,* 1963; tr. it. *Dialettica del concreto,* Bompiani, Milano 1965, p. 59. "La totalità senza contraddizioni è vuota e inerte, le contraddizioni al di fuori della totalità sono formali e arbitrarie" (ivi, p. 61).

161 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* § 14, cit., p. 121 *(HGW,* XX, p. 57).

162 Ivi, p. 119 *(HGW,* XX, p. 55).

163 Ivi, pp. 119-121 *(HGW,* XX, p. 56).

164 K. Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 45 *(MEW,* XXIII, p. 28).

165 Cfr. G. Lukàcs, *Cultura e rivoluzione,* a cura di G. Spagnoletti, Newton, Roma 1975, p. 46.

166 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* cit., p. 405 *(HW,* VII, p. 506).

167 Id., *Wissenschaft der Logik,* 1812; tr. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica,* Laterza, Roma-Bari 1924, 2 voll., I, p. 31 *(HW,* V, p. 49). Sulla funzione del negativo nella rifles-

sione hegeliana, cff. G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel,* Ellipses, Paris 1999.

168 Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo,* cit., pp. 37 ss.; J. Bidet, *Explication et reconstruction du "Capital",* 2004; tr. it. a cura di E. Piromalli, "*Il capitale". Spiegazione e ricostruzione.* Manifestolibri, Roma 2010, soprattutto pp. 141-180. Si veda, inoltre, R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del "Capitale " di Marx,* cit., II, pp. 127 ss.

169 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 101.

170 J. Derrida, *Spettri di Marx,* cit., p. 167. Cfr. anche Id., *Marx & Sons,* 2002; tr. it. a cura di E. Castano, *Marx & sons: politica, spettralità, decostruzione,* Mimesis, Milano 2008.

171 Ci permettiamo di rimandare al nostro *Marx e Fin-futuramento della filosofia della storia di Hegel,* in R. Mordacci (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia,* Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 147-168.

172 Sulla filosofia della storia marxiana, si vedano i seguenti studi, di cui abbiamo tenuto conto nelle pagine che seguono: R.J. Antonio (a cura di), *Marx and Modernity. Key Readings and Commentary,* Blackwell, Oxford 2003; M. Lichtner, *Hegel, Marx e la logica del moderno,* in "Critica marxista", n.6 (1991), pp. 149-172; W.H. Shaw, *Marx's Theory of History,* Stanford University Press, Stanford 1978; H. Wolpe, *The Articulation of Modes of Production,* Routledge & Paul Kegan, London 1980; M. Iorio, *Karl Marx: Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterfuhrung,* Gruyter, Berlin 2003; D.R. Gandy, *Marx and History,* University of Texas Press, Austin 1979; J. Ferrare, *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels,* Monthly Review Press, New York 1992; A. Cornu, *Karl Marx et la révolution de 1848,* PUF, Paris 1948; L. Chun, *Marx's Theory of Historical Development,* Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 1984; M.M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History,* Harvard University Press, Cambridge 1948; S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* 1968; tr. it. a cura di P.

Capitani, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Il Mulino, Bologna 1972.

173 K. Marx, *Possibilità teoriche e premesse storiche del passaggio dalla comune rurale russa al comunismo superiore*, 1877, in Id. e F. Engels, *India, Cina, Russia,* a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano 1976[2], p. 303.

174 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit, p. 461 *(MEW,* III, p. 75).

175 Ivi, pp. 373-375 *(MEW,* III, p. 39).

176 Ivi, p. 375 *(MEW,* III, p. 39).

177 Ivi, p. 345 *(MEW,* III, p. 26).

178 Ivi, p. 347 *(MEW,* III, p. 27).

179 Altrove, abbiamo parlato di Marx nei termini di un filosofo della storia in incognito. Abbiamo sostenuto questa tesi nel nostro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario,* cit., pp. 97-194.

180 G. Lukacs, *Cultura e rivoluzione,* cit., p. 46.

181 Su questo tema, ci permettiamo di rimandare al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Lowith interpreti di Marx,* Il Prato, Padova 2005.

182 Non potremo qui affrontare, se non per cenni impressionistici, il *punctum dolens* interpretativo del rapporto di Marx con il pensiero di Hegel. La letteratura critica sul tema è, allo stato attuale, letteralmente sterminata. Cfr. soprattutto (per restringere il campo a soli tre testi fondamentali, senza alcuna pretesa di esaustività) R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx,* cit., pp. 78 ss.; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel,* Laterza, Roma-Bari 1976, 2 voll.; R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura,* cit., pp. 43 ss.

183 Rimandiamo ancora al nostro *Marx e l'infuturamento della filosofia della storia di Hegel,* cit., pp. 150 ss.

184 Sul tema dell'estinzione dello Stato in Fichte, rimandiamo soprattutto a L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte,* in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 2 (1996), pp. 257-270.

185 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 69 (*HGW,* IX, p. 19).

186 Si veda G. Herre, *Verelendung und Proletariat bei Karl Marx. Entstehung einer Theorie und ihre Quellen*, Droste, Düsseldorf 1973; G.A. Di Marco, *Dalla soggezione all'emancipazione umana. Proletariato, individuo sociale, libera individualità in Karl Marx,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; M. Sweezy, *Marx e il proletariato,* in "Monthly Review" [edizione italiana], n. 1, 1-2 (1968), pp. 8-14.

187 Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* 1837; tr. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia,* Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 42-48; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* 1840; tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, 3 voli, in 4 tomi, I, pp. 110-117. Per un'analisi del problema hegeliano della libertà moderna e dello Stato (e del loro rapporto), cfr.: V. Vitiello (a cura di), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini, Milano 1991 ; S. Rodeschini, *Costituzione e popolo. Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel,* Quodlibet, Macerata 2005; M. Bovero, *Hegel e il problema politico moderno,* Angeli, Milano 1990[2]; R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Guida, Napoli 2000; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto " di Hegel,* Il Mulino, Bologna 1998; L. Coltella, *Hegel: libertà e storia,* in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene,* Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 289-317.

188 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica,* cit., I, p. 31 *(HW,* V, p. 44).

189 Cfr. H, Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlikeit,* 1932; tr. it. a cura di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità,* La Nuova Italia, Firenze 1969. Si veda, inoltre, L. Coltella, *La logica hegeliana come ontologia della temporalità,*

in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione*, Guerini, Milano 1997, pp. 222-234.

190 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* cit., p. 69 (*HGW*, IX, p, 19).

191 *Ibidem.*

192 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 89 *(GA*, I, 8, p. 201).

193 Sulla filosofia della storia fichtiana, cfr. R. Cantoni, *Fichte e la filosofia della storia,* in "Studi filosofici", 1944, pp. 25-58 [ristampa in Id., *Mito e storia,* Mondadori, Milano 1953, pp. 3-49]; E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte,* Tübingen und Leipzig 1902 [poi raccolto in Id., *Gesammelte Schriften,* I, Mohr, Tübingen 1923]; I. Radrizzani *et alii, La philosophie de l'histoire chez Fichte,* Colin, Paris 1996; S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte,* Jaca Book, Milano 1993; C. Asmuth, *Metaphysik und Historie bei J.G. Fichte,* in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 145-158; R. Picardi, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009; I. Radrizzani, *Quelques réflexion sur le Statut de l 'histoire dans le système fichtéen,* in "Revue de theologie et de philosophie", 1991, pp. 293-304.

194 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 89 (*GA*, I,8,p. 201).

195 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 113 *(HGW,* IX, p. 38).

196 Si veda R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte,* a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996, p. 311. Si veda anche Id., *Der Begriff der Geschichte nach Fichte,* in "Philosophisches Jahrbuch", n. 72 (1965), pp. 353-384.

197 Cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., pp. 23-72; C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte,* cit., pp. 101 ss.

198 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 240 (*GA,* I, 8, p. 304).

199 *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen,* a cura di E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978-1992, 6 voll, in 7 tomi, I, p. 375.

200 Cfr R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., pp. 250 ss.

201 *GA,* I, 1, p. 203.

202 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 83 *(GA, l* 8, p. 197).

203 G. Lukàcs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* 1972 (postumo); tr. it. a cura di A. Scarponi, *Per l'ontologia dell'essere sociale,* Editori Riuniti, Roma 1976, 2 voli, in 3 tomi.

204 K. Marx e F. Engels, *Manifest Der Kommunistischen Partei,* 1848; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Manifesto del partito comunista,* in Idd., *Manifesto e princìpi del comunismo,* Bompiani, Milano 2009, p. 229 *(MEW,* IV, p. 461).

205 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica,* cit., pp. 4-6 *(MEW,* XIII, p. 9).

206 In *Das Kapital,* Marx qualifica Aristotele come "il più grande pensatore dell'antichità" (Id., *Il capitale,* I, 2, cit., p. 113; *MEW,* XXIII, p. 74) e come un autentico "gigante del pensiero" (ivi, I, 1, p. 95; *MEW,* XXIII, p. 74). Si veda G.E. McCarthy, *Marx and Aristotle. Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity,* Rowman & Littlefield, Maryland 1992.

207 Si veda M. Vadée, *Marx penseur du possible,* Méridiens Klincksieck, Paris 1992.

208 Abbiamo tentato di affrontare questo nodo problematico in *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia,* cit., pp. 108-139. La posizione marx-engelsiana nasconde una indimostrabile (e storicamente indimostrata) sovrapposizione tra la classe sociologico-economica degli operai salariati di fabbrica, vittime dello sfruttamen-

to capitalistico, e la classe filosofico-metafisica del Proletariato, detentore della capacità demiurgica di attuare il trapasso rivoluzionario al regno della libertà. Alcuni interpreti hanno ravvisato, in quest'operazione marxiana, una fallacia, un'indebita commistione di filosofia della storia, di sociologia e di economia: cfr. ad esempio C. Preve, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo,* Vangelista, Milano 1992, pp. 82 ss. Preve sostiene che tale sovrapposizione è "un'ingenua metafisica a base sociologica" (ivi, p. 82) e, altrove, afferma che "il grande limite filosofico di Marx resta ovviamente il paralogismo che identifica metafisicamente la *classe dei proletari* con la *classe sociologica dei salariati*, dando luogo alla grande narrazione che vede mistificatamente un inesistente soggetto pieno che garantisce con il mantenimento della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario (filosoficamente nobilitata con la teoria dell'esistenza di una classe-in-sé che diventerà alla fine anche classe-per-sé)": cfr. C. Preve, *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo,* Vangelista, Milano 1992, pp. 215-216. Corsivi nostri. Anche Ernst Lohoff, tra gli altri, ha sostenuto che attribuire al proletariato la capacità demiurgica di realizzare la transizione e la società dell'avvenire, vedendo in esso l'unica soggettività sociale dotata di capacità storiche rivoluzionarie, è un mito senza fondamento: cfr. E. Lohoff, *Das Ende des Proletariats als Anfang der Revolution,* 1991 ; tr. it. a cura di A. Jappe, *La fine del proletariato come inizio della rivoluzione,* in "Invarianti", nn. 29-30 (1997).

209 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* cit.. pp. 127 ss. *(HGW,* XX, p. 60).

210 Si veda M. Hellweg, *Die Stellung des Proletariats bei Karl Marx*, Schulte-Bulmke, Frankfurt 1947.

211 K.. Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse à la "Philosophie de la misere " de M. Proudhon,* 1847; tr. it. a cura di N. Badaloni, *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria " del signor Proudhon,* Editori Riuniti, Roma 1998[8], p. 120 *(MEW,* IV, p. 67).

212 Cfr. soprattutto S. Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans le manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Klincksieck, Paris 1986; A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979.

213 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* cit., p. 287 (HGW, IX, p.114).

214 "L'uomo è per natura uno ζωον πολιτικόν: quindi chi vive fuori dalla comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo": Aristotele, *Politica,* I A, 2, 1253 a 3; tr. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 20026, p. 6. Cfr. Id., *Etica Nicomachea,* I, 1169 b 18, in Id., *Le tre etiche,* a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, p. 871: "l'essere umano, infatti, è un animale politico ed è *portato naturalmente a vivere insieme agli altri* (συζην πεφυκός)". Cfr. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles,* 1973; tr. it. a cura di M.L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele,* Il Mulino, Bologna 1985.

215 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica,* cit., I, p. 6.

216 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 220 *(SW,* VI, p. 306). Sul tema della comunità e dell'intersoggettività in Fichte, cfr. A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario,* Guida, Napoli 1986, pp. 79 ss.; Id., *La comunità come fondamento: Fichte. Husserl, Sartre,* Libreria Scientifica, Napoli 1965.

217 Ci permettiamo di rinviare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit.), capitolo IV.

218 K.. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 459 *(MEW,* III, p. 74).

219 Su Marx pensatore comunitario delle libere individualità, si veda C. Preve, *Elogio del comunitarismo,* cit., pp. 164 ss.

220 II vero oggetto del pensiero politico di Hegel è la *Sittlichkeit,* l'"eticità", l'"etica sociale". *Sittlich* è colui che si

comporta conformemente agli usi e ai costumi del cosmo socio-politico in cui vive: la *Sittlichkeit* comprende inscindibilmente i tre significati di "uso" *(Brauch),* "costume" *(Gewohnheit)* e "condotta" *(Benehmen).* L'etica sociale non coincide affatto con l'economia politica, né può essere ricavata dalla somma di atomi sociali costruiti attraverso la nozione astratta di *homo oeconomicus.* Cfr. M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla "Filosofìa del diritto ",* Guerini, Milano 1996.

221 J.G. Fichte, *Sistema di etica,* cit., p. 791 *(GA,* I, 5, p. 304).

222 *Ibidem.*

223 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà,* cit., p. 260.

224 *M,* II, p. 34 ss.

225 *M,* II, pp. 11-12.

226 *NS,* II, p. 515.

227 *NS,* II, p. 186.

228 *SW,* I, p. 189.

229 Sul concetto di *Aufforderung,* a cui qui ci limitiamo ad accennare, cfr. soprattutto: E. Duesing, *Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der "Wissenschaftslehre nova methodo" und in der "Bestimmung des Menschen "*, in A. Mues (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806,* Meiner, Hamburg 1989, pp. 174-197; M. Olivetti, *Analogia del soggetto,* Laterza, Roma-Bari 1992; M. Ivaldo, *Ethik der Inkarnation in J.G. Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812,* in *Rozum Jest Wolny, Wolnosc-Rozumna, Festschrift zum 60. Geburtstag von Marek J. Siemek,* a cura di R. Marszalek e E. Novak-Juchacz, Warsaw 2002, pp. 101-116.

230 R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà,* cit., p. 86.

231 *NS,* II, p. 151.

232 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, cit., p. 191 *(SW,* III, p. 217).

233 Ivi, p. 193 *(SW,* III, p. 219).

234 Ivi, p. 195 *(SW,* III, p. 221).

235 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica,* Libro III, cit., p. 933 *(MEW,* XXV, p. 828).

236 Utilizziamo qui la felice espressione proposta e utilizzata da A. Chryssis, *The Cunning of Production and the Proletarian Revolution in the "Communist Manifesto "*, in M. Bowling (a cura di), *The Communist Manifesto. New Interpretations,* Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. 97-105. Chryssis l'ha impiegata in riferimento al solo *Manifest,* ma in verità la si può estendere, in generale, a tutti gli scritti successivi, compresi i *Grundrisse* e *Das Kapital.* La prospettiva dell'"astuzia della produzione", con il suo *background* hegeliano, è lo sfondo teorico costante delle riflessioni marxiane dalla *Deutsche Ideologie* in avanti.

237 Rimandiamo al nostro lavoro *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia,* cit., pp. 256-270.

238 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista,* cit., p. 263 *(MEW,* IV, p. 473). Corsivi nostri.

239 Sul problema della storia (e della *Geschichtsphilosophie)* in Hegel rimandiamo ai seguenti lavori, di cui abbiamo tenuto conto nelle pagine che seguono: J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* Riviere, Paris 1968; J. McCarney, *Hegel on History,* Routledge, London 2000; M. Westphal, *History and Truth in Hegels Phenomenology*, Humanities Press International, London 1990; P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel,* Morano, Napoli 1970; B. T. Wilkins, *Hegels Philosophy of History,* Cornell University Press, London 1974; G. Pavanini, *Hegel, la politica e la storia,* De Donato, Bari 1980; J. D'Hont, *Hegel philosophe de l'histoire vivante,* PUF, Paris 1987; G. Bedeschi, *Politica e storia in Hegel,* Laterza, Roma-Bari 1973; A. Plebe, *Hegel filosofo della*

storia, Edizioni di Filosofia, Torino 1951; A. Sabetti, *Hegel e il problema della filosofia come storia,* Liguori, Napoli 1967; G. Calabro, *Storia e stato nella Weltgeschichte di Hegel,* Carocci, Roma 1970; S. Della Valle, *Il bisogno di una libertà assoluta: alla ricerca delle tracce di una filosofia della storia nella "Fenomenologia dello spirito " di Hegel,* Angeli, Milano 1992.

240 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia,* cit., p. 28.

241 Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963.

242 Si veda H. Schüttler, *Freiheit als Prinzip der Geschichte: die Konstitution des Prinzips der Geschichte [...] nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre,* Königshausen und Neumann, Würzburg 1984, pp. 65 ss.

243 "Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich? - Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt": I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei,* in Id., *Der Streit der Fakultäten,* 1797; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio,* in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto,* cit., p. 224.

244 Sull'inflessione kantiana della filosofia della storia di Fichte ha insistito X. Léon, *Fichte et son temps,* 3 voll., Colin, Paris 1922-1927, ristampato 1954-1959, II, pp. 448-463.

245 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 262 *(SW,* VI, p. 240).

246 Cfr. Y. Moulier-Boutang, *De l 'esclavage au salariar. Économie historique du salariat bridé,* 1998; tr. it. *Dalla schiavitù al lavoro salariato,* Manifestolibri, Roma 2002, pp. 237 ss.

247 K. Marx, *Il capitale,* I, cit., p. 104 (*MEW,* XXIII, p. 86).

248 Ivi, p. 103 *(MEW,* XXIII, p. 86).

249 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 85 *(GA,* I,8,p. 198).

250 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell 'economia politica,* cit., I, p. 89. È interessante notare come, nei *Grundrisse,* la filosofia della storia marxiana venga in un certo senso "arricchita" rispetto ai tempi della *Deutsche Ideologie* e del *Manifest,* in quanto la visione della storia continua, sì, a essere scandita secondo la transizione da forme di dipendenza personali ad altre anonime e materiali, ma il fuoco prospettico di questa fenomenologia dell'evoluzione viene più esplicitamente individuato nella *freie Entwicklung der Individualitäten,* non più sottomesse al dominio di uomini e cose: ivi, II, p. 718.

251 Ivi, II, p. 718.

252 *Ibidem.*

253 *Ibidem.*

254 Ivi, I, p. 659.

255 *Ibidem.*

256 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente,* cit., p. 86 (*GA*, I, 8, p. 199).

257 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, cit., pp. 5-6 (*MEW,* XIII, p. 8).

258 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 86 *(GA,* 1,8, p. 199).

259 G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte,* a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 19555, p. 149.

260 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 507 *(GA,* 1,2, p. 398).

261 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* cit., p. 126 *(MEW,* Ergänzungsband, l. Teil, p. 546).

262 Id., *Il capitale,* I, cit., p. 823 *(MEW,* XXIII, p. 791).

263 Ivi, p. 42 *(MEW,* XXIII, p. 25).

264 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* cit., pp. 61-62 *(HW,* VII, p. 26): "il compito della Filosofia è comprendere concettualmente ciò che è, perché ciò che è, è la Ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'al-

tro figlio del suo tempo; così anche la Filosofia è il proprio tempo colto in pensieri. Credere che una qualsivoglia Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo, che salti oltre Rodi" *(das* was *ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit, so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus).*

265 Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 27.

NOTE AL CAPITOLO 4.

INTERPRETARLO NON BASTA: *TESI SU FEUERBACH* E *WISSENSCHAFTSLEHRE*

1. Sul nesso Fichte-Marx a proposito delle prime *Thesen*, si veda L. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, London 1967, pp. 300-302; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft,* Herder, Wien 1968; C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo,* cit-, pp. 83-85.

2 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 71.

3 Cfr. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge University Press, Cambridge 1961, pp. 23 ss.

4 *MEW,* I, p. 385.

5 *Ibidem.*

6 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4, 1, cit., p. 419. Cfr. P. Macherey, *Les "Thèses" sur Feuerbach. Traduction et commentaire,* Amsterdam, Paris 2008, pp. 223-224.

7 La dicotomia tra "ontologia della prassi" e "ontologia della produzione" in Marx è tematizzata da È. Balibar, *La fi-*

losofia di Marx, cit., p. 44.

8 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* 1886 (1885); tr. it. a cura di L. Gruppi, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca,* in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte.* Editori Riuniti, Roma 1966, p. 1104 (*MEW,* XXI, p. 263).

9 "Ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto *quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica* (*wie unvollständig unsre damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren)": ibidem.*

10 Si veda E. Bloch, *Il principio speranza,* cit., p. 317: "ancora minor somiglianza con il criterio marxiano della prassi hanno le numerose 'filosofie dell'azione', scaturite da Fichte e da Hegel, e poi di nuovo, con un ritorno a Fichte, nella sinistra hegeliana. Lo stesso 'atto' di Fichte mostrò per la verità forza e rigore in punti importanti di tipo politico-nazionale, ma finì per diventare ogni volta etereo. Alla fine servì non tanto a migliorare il mondo del non-io mediante l'elaborazione, quanto invece a superarlo completamente. Attraverso questa 'prassi', in fondo nemica del mondo, venne per così dire comprovato soltanto il punto di partenza, comunque soggettivo e già predeterminato, dell'idealismo fichtiano dell'Io".

11 *MEW,* III, p. 533 (a cui fanno riferimento tutte le citazioni tratte dalle *Thesen über Feuerbach* che verranno riportate in seguito).

12 Su questo, cfr. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx,* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965.

13 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 383 *(MEW,* III, p. 42).

14 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* 1841; tr. it. a cura di C. Cornetti, *L'essenza del cristianesimo,* Feltrinelli, Milano 1960, p. 237.

15 Non sembra affatto condivisibile, a questo proposito, la tesi al centro di J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft,* cit., soprattutto pp. 19 ss., secondo la quale Feuerbach andrebbe concepito in piena continuità con Fichte. Contro questa lettura, nelle pagine che seguono tenteremo di mostrare come sia Marx, contro Feuerbach, a metabolizzare la riflessione fichtiana per quel che concerne tanto la prassi trasformatrice (contro l'egemonia gnoseologica feuerbachiana), quanto la prospettiva comunitaria dell'"umanità socializzata" (contro il rispecchiamento feuerbachiano della capitalistica atomistica delle solitudini).

16 Cfr., ad esempio, G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, cit., p. 178.

17 G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano,* cit., p. 377.

18 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., II, p. 110.

19 Id., *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., p. 123.

20 Ivi, p. 125.

21 *MEW*, XL, p. 546.

22 G. Gentile, *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 250.

23 Id., *La filosofia di Marx,* cit., p. 81.

24 Ivi, p. 76.

25 Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence,* 2006; tr. it. a cura di M. Sandri, *Dopo la finitudine. saggio sulla necessità della contingenza,* Mimesis, Milano 2012, p. 17: "per 'correlazione' intendiamo qui l'idea secondo cui noi abbiamo accesso solo alla correlazione del pensiero e dell'essere, e in nessun caso a uno dei due termini preso isolatamente".

26 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 116.

27 *Ibidem.*

28 E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 320.

29 Cfr. *GA*, II, 5, p. 336.

30 *GA*, I, 6, p. 252.

31 J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni,* a cura di R. Lauth e J. Widmann, Meiner, Hamburg 1975, p. 10.

32 Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 501 (*GA*, I, 2,p. 395).

33 Cfr. M. Ivaldo, / *princìpi del sapere: la visione trascendentale di Fichte,* Bibliopolis, Napoli 1987; Id., *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992.1. Radrizzani, *Place de la "Destination de l 'homme " dans l' oeuvre Fichtéenne,* in "Revue Internationale de Philosophie", n. 52 (1996), pp. 665-696.

34 *SW,* IV, p. 93.

35 Cfr. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 65 ss.

36 Su questo aspetto, si veda T. Rockmore, *Fichte's Idealism and Marx's Materialism,* cit., pp. 201-202.

37 Potrei - scrive Fichte - "indicare il mio cammino tra idealismo e realismo": *SW,* I,p. 172.

38 Si veda I. Schüssler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre,* KJostermann, Frankfurt a.M. 1972.

39 J.G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 123 *(GA*, I, 5, p. 66). "L'essere è solo per l'io che si è dimenticato della propria attività, per l'io cioè che non si osserva e quindi ritiene di pensare realisticamente; per colui che osserva l'io, cioè per il filosofo, invece vi è solo agire e nient'altro che agire": C. Amadio, *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di JG. Fichte*, cit., p. 57.

40 "Unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist": J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 281 (*GA*, I, 2, p. 311).

41 IV, p. 582.

42 Su questo punto, cfr. R, Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte,* a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004, pp. 31-32.

43 M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo,* cit., p. 107.

44 A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce,* Einaudi, Torino 1948, p. 160. Si veda inoltre Id., *Quaderni del carcere*, 4, 25, cit., p. 443: "la materia [...] non è considerata come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione, come *rapporto umano.* Il materialismo storico non studia una macchina per stabilirne la struttura fisico-chimico-meccanica dei suoi componenti naturali, ma in quanto è oggetto di produzione e di proprietà, in quanto in essa è cristallizzato un rapporto sociale e questo corrisponde a un determinato periodo storico".

45 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 383 (*MEW,* III, p. 43).

46 *Ibidem.*

47 Ivi, p. 387 *(MEW,* III, p. 44).

48 *MEW,* XL, p. 587.

49 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 383 *(MEW,* III, p. 43).

50 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 77.

51 R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 48.

52 *MEW,* XL, p. 574.

53 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 497 *(GA,* I, 2, p. 396).

54 *GA,* I, 3, p. 417.

55 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 91.

56 *Ibidem.*

57 Id., *Genesi e struttura della società,* cit., p. 39.

58 Ivi, p. 15.

59 Anche nei dieci *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* di Schelling, apparsi tra il 1795 e il 1796, emerge nitidamente il tema del rovesciamento del dog-

matismo. I *Briefe* instaurano - ben prima della *Erste Einleitung* di Fichte, che ne risulterà influenzata - la polarità tra *Kritizismus* e *Dogmatismus*: il secondo coincide con quel "calmo abbandono di me stesso all'oggetto assoluto". Il criticismo, invece, è la filosofia della libertà di agire e di trasformare l'esistente in vista di una sua sempre maggiore razionalizzazione. Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus,* 1795-1796; tr. it. a cura di G. Semerari, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo,* Laterza, Bari 1995.

60 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., pp. 197-199 *(SW,* VI, p. 298).

61 A. Philonenko, *La libertà humaine dans la philosophie de Fichte*, cit., p. 134.

62 MS, p. 377.

63 *MEW,* Ergänzungsband, 1, p. 539.

64 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico,* II, prop. 7, cit., p. 1229.

65 Su questo punto, si veda M. Ivaldo, *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte,* ETS, Pisa 2012.

66 *GA,* III, 1, p. 167.

67 In Machiavelli, come è noto, Gramsci ravvisa il precursore della marxiana filosofia della prassi: "il Machiavelli ha scritto dei libri di 'azione politica immediata'" (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 657), in quanto ha fatto della politica un'attività indipendente e le ha dato un contenuto pratico e immediato ("Machiavelli e l''autonomia del fatto politico'" è il titolo a cui Gramsci ricorre).

68 *Ibidem.*

69 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 82.

70 Ce ne siamo occupati diffusamente nel nostro *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico*, cit., a cui rinviamo.

71 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 267 *(GA,* I, 2, p. 305).

72 Ivi, p. 267 (*GA*, I, 2, p. 306).

73 K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852; tr. it. *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte,* in Id. e F. Engels, *Opere scelte,* a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 913 *(MEW*, VIII, p. 115).

74 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 373 *(MEW,* III, p. 38).

75 *MEW,* XL, p. 537.

76 *SW,* I, p. 477.

77 "L'immediato successore di Kant, Fichte (1762-1814), abbandonò le 'cose-in-sé' e portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia": B. Russell, *A History of Western Philosophy,* 1945; tr. it. a cura di L. Pavolini, *Storia della filosofia occidentale*, Tea, Milano 20032, p. 687. Il passo si commenta da sé!

78 *M,* I, p. 472.

79 *Ibidem.*

80 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza,* cit., p. 22 *(SW*, III, p. 54).

81 *Ultima Inquirenda. J.G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813/Anfang 1814,* a cura di R. Lauth, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 24-25.

82 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 82.

83 Ivi, p. 84.

84 A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* cit., p. 1437.

85 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 84. Gentile insiste in modo convincente su come una simile concezione, che non può che essere qualificata come idealismo, comporti l'assunzione della libera prassi umana come soluzione alle contraddizioni che si producono nella storia e che ne ritmano l'evoluzione: "la società, per l'intima legge del suo sviluppo, è destinata a risolvere da sé le contraddizioni che si sono prodotte dentro di essa nel suo sviluppo" (ivi, p. 86).

86 Cfr. ivi, p. 85. Si tratta di un equivoco teorico, frutto di una particolare interpretazione del testo marxiano ad opera del filosofo dell'attualismo. Secondo Gentile, infatti, per "prassi rovesciata" si deve intendere "prassi che si rovescia", in riferimento alla circolarità tra pensiero e azione nella riflessione marxiana; circolarità tale per cui - citando *La filosofia di Marx* - "la prassi che aveva come principio, il soggetto e termine l'oggetto, si rovescia tornando dall'oggetto (principio) al soggetto (termine)". Per Gentile, il merito di Marx è, allora, quello di criticare il materialismo tradizionale (feuerbachiano), concependo l'oggetto non come un dato, ma come un processo, intrinsecamente legato all'attività umana (secondo la linea idealistica). È l'azione che produce e modifica l'oggetto, il quale, a sua volta, viene a modificare anche il soggetto, così che da effetto diventa "causa della causa". In ciò consiste il summenzionato "rovesciamento della prassi", secondo la traduzione gentiliana: "il Marx -scrive Gentile - notava che il coincidere del variare delle circostanze e dell'attività umana può essere concepito e razionalmente spiegato soltanto come prassi che si rovescia (*nur als umwälzende Praxis)".* Giuseppe Capograssi, in " '*Prassi che rovescia'o 'prassi che si rovescia'?* ", rileverà che le due espressioni sono equivalenti, perché per Marx attività e mondo coincidono e il mondo "è attività e niente altro" (G. Capograssi, *Opere*, Giuffrè, Milano 1959 ss.,VI, pp. 92 ss.).

87 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 739 *(MEW,* III, p. 195).

88 "I Giovani hegeliani si trovano d'accordo con i Vecchi hegeliani, poiché credono all'egemonia della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo reale: con la sola differenza che gli uni si battono contro quell'egemonia intendendola come usurpazione, mentre gli altri la encomiano come legittima": ivi, p. 327 *(MEW,* III, p. 19).

89 *MEW,* I, p. 379.

90 *Ibidem.*

91 Ivi, I, p. 385.

92 Ivi, I, p. 379.

93 *Ibidem.*

94 *Ibidem.*

95 Ivi, p. 53.

96 J.C.F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere,* cit.. VIII, p. 81.

97 K.. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione,* cit., p. 50 *(MEW,* I, p. 378).

98 *Ibidem.*

99 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 89.

100 Ivi, p. 90.

101 *MEW,* XL, p. 538.

102 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 10, II, 48, cit., p. 1338.

103 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 90.

104 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 389 *(MEW,* III, p. 45).

105 Cfr. H.M. Drucker, *Marx's Concepì of Ideology,* in "Philosophy", 1972, pp. 152-161.

106 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 345 *(MEW,* III, p. 26).

107 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell 'epoca presente,* cit., pp. 151-152 *(GA*, I, 8, p. 244).

108 *SW,* II, p. 445.

109 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., pp. 197-199 *(SW,* VI, p. 298).

110 *MEW,* I, p. 391.

111 E. Bloch, *Il principio speranza,* cit., p. 331.

112 *Ibidem.*

113 A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* cit., 10, II, 31, p. 1270.

114 Ivi, 8, 208, p. 1066.

115 J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo,* cit., p. 76 *(SW,* II, p. 249).

116 *Ibidem.*

117 Ivi, p. 83 *(SW,* II, p. 257); "non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni ragione" (ivi, p. 88; *SW,* II, p. 263).

118 Id., *Missione del dotto,* cit., p. 325 *(SW,* VI, p. 345). A differenza di quanto sostenuto da Philonenko, non crediamo - come si è visto - che l'istanza prassistica in Fichte sia soltanto di derivazione kantiana: cfr. A. Philonenko, *Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Vrin, Paris 1968; Id., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte,* Vrin, Paris 1997.

119 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 383 *(MEW,* III, p. 42).

120 R. Garaudy, *Karl Marx,* cit., p. 42.

121 J.G. Fichte, *Lezioni sulla destinazione del dotto (1811) e La dottrina della scienza, esposta nel suo profilo generale (1810),* a cura di E. Martini, Mimesis, Milano 2011, p. 76.

122 Ivi, p. 77.

123 Su questo tema, ci permettiamo di rimandare ancora al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 282 ss.

124 *NS,* II, p. 589.

125 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 129.

126 Rimandiamo al nostro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario,* cit., pp. 156 ss.

127 K. Marx e F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 389 *(MEW,* III, p. 45).

128 *MEW,* III, pp. 135 ss.

129 *SW,* VI, p. 108.

130 In particolare, Masullo è convinto che "non sia possibile parlare criticamente dell'origine umana del mondo, se non si comprende l'origine comunitaria dell'umano. Fichte è il filosofo della libertà, ma questa per lui è costitutivamente intersoggettiva" (A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario,* cit., p. 7). Fichte - argomenta Masullo - muove esplicitamente, fin dai primi scritti, con il "programma di superare l'individualismo astrattamente pluralistico in una struttura comunitaria dell'umano" (ivi, p. 40).

131 *M,* II, p. 34 ss.

132 *NS,* p. 151.

133 *GA,1.* 4, p. 13.

134 *GA*, I, 4, p. 14.

135 *Ibidem.*

136 Si veda E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987; W. Weischedel, *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1973 [prima edizione 1939].

137 G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia,* Guida, Napoli 1999, p. 156.

138 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 243 (SW VI, p. 314). Si veda G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia,* cit., p. 156: "assecondando l'ispirazione proveniente dall'evento della rivoluzione francese, il sistema filosofico di Fichte, oltre a essere un 'sistema della libertà', vuole essere, nella sua intenzionalità più segreta e nel suo compimento dichiarato, un 'sistema dell'uguaglianza'".

139 "Subentra una comunità al cui interno *il libero sviluppo di ognuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti (die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist)":* K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista,* cit., p. 287 *(MEW,* IV, p. 482).

140 J.G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 231 *(SW,* VI, p. 310). Si veda J. Braun, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grund-*

fragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes, Mohr, Tübingen 1991.

141 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista,* cit., p. 287 *(MEW,* IV, p. 482).

142 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 247 *(SW,* VI, p. 316).

NOTE AL CAPITOLO 5.

L'ATTUALISMO DI GENTILE COME FILOSOFIA DELL'AZIONE

1 Su questo punto, rimandiamo alla sezione della bibliografia dedicata al rapporto di Gentile con Marx.

2 Cfr. T. Nemeth, *Gentile and the "Marxismusstreit" in Italian Philosophy,* in "Tijdschrift voor Filosofie", n. XLI (1979), pp. 279-300; R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo,* De Donato, Bari 1978.

3 Su questo punto, si veda C. Preve, *Storia della dialettica,* cit., pp. 143 ss.

4 A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione,* Rusconi, Milano 1978, p.121.

5 Cfr. K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts,* 1941; tr. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX,* Einaudi, Torino 1949.

6 G. Cotroneo, *Il "ritorno " di Gentile nella cultura italiana,* in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo,* Angeli, Milano 2003, p. 339.

7 S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* Bollati Boringhieri, Torino 1989 p. 53. "Un 'ritorno', in senso forte, del pensiero filosofico di Gentile nella nostra cultura filosofica non si è mai verificato": G. Cotroneo, *Il "ritorno " di Gentile,* cit., p. 354.

8 A. Del Noce, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea,* 1982, Guida, Napoli 1991, p. 29. Non sembra, invece, condivisibile la tesi di Del Noce secondo cui "Mussolini era per *lui [Gentile*] l'Uomo, 'l'individuo cosmico' attraverso cui la sua riforma religioso-politica doveva operarsi" (A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione,* Giuffrè, Milano 1970, p. 132).

9 Cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile,* Il Mulino, Bologna 1998, pp. 13-77, 95-146.

10 Si veda H.A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile,* Pensa, Lecce 2008. Non è naturalmente questa la sede per una disamina del rapporto di Gentile con il fascismo. Ci limitiamo, pertanto, a segnalare come siano ugualmente unilaterali le due posizioni opposte di chi, sulla scia di Gobetti, identifica nel pensiero di Gentile "la filosofia di Mussolini" (P. Gobetti, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, p. 419) e di chi, come Harris, sostiene che "una considerazione veramente rigorosa dello spirito della filosofia di Gentile" è "tutto ciò che occorre per distruggere i fondamenti del suo fascismo" (H.S. Harris, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile,* 1960; tr. it. a cura di C. Bonomo e U. Salvi, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile,* Armando, Roma 1973, p. 188). Ha indubbiamente ragione chi dice che l'intento gentiliano era quello di "modellare il fascismo secondo l'attualismo" (M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile,* Sansoni, Firenze 1975, p. 383), e non, al contrario, di porre l'attualismo al servizio del fascismo. Ciò non toglie, comunque, che molti degli elementi caratterizzanti il regime fascista trovassero corrispondenza nel pensiero gentiliano, che peraltro li aveva messi a tema ben prima dell'avvento del regime (si pensi anche solo alla ricerca di un nazionalismo filosofico o il rigetto del codice liberale dell'atomistica delle solitudini). Sicuramente unilaterale è la tesi di Aldo Lo Schiavo *(La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma 1971), secondo cui ogni singola teoria gentiliana troverebbe nel fascismo la propria compiuta realizzazione.

11 Cfr. L. Canfora, *La sentenza: Concetto Marchesi e Giovanni Gentile,* Sellerio, Palermo 2005 (1985), pp. 252 ss. Si veda, inoltre, A. Campi, *Giovanni Gentile e la RSI: morte necessaria di un filosofo,* Terziaria, Milano 2001.

12 Si veda R. Faraone, *Giovanni Gentile e la "questione ebraica",* Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

13 Cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile,* Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 399-423.

14 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., pp. 75-76.

15 ld.. *La filosofia dell'arte,* 1931, Sansoni, Firenze 1975, p 135. In termini convergenti, nella *Riforma dell'educazione,* Gentile sostiene che tutti gli uomini "formano quell'unica persona, quell'unico soggetto, che è il vero soggetto, del conoscere; del conoscere e dell'operare umano; quel soggetto che conosce e opera sempre per un interesse universale, e, per così dire, per conto di tutti; o meglio per conto di un Uomo, in cui tutti i singoli uomini concorrono e s'immedesimano" (Id., *La riforma dell'educazione,* cit., p. 70).

16 Id., *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 125.

17 Su questo punto, si veda, ad esempio, V. Fazio Allmayer, *La riforma della dialettica hegeliana,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1947, pp. 74-94, e, soprattutto, A. Masullo, *Il pensiero di Fichte nella cultura italiana,* in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", Giannini, Napoli 1984, pp. 159-160.

18 Cfr. H.S. Harris, *Fichte e Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1964, pp. 557-578.

19 Con le parole di Ugo Spirito, potremmo dire che si tratta di capire "la portata dell'influenza della concezione di Marx sullo sviluppo del pensiero di Gentile" (U. Spirito, *Il comunismo,* Sansoni, Firenze 1965, p. 97), rifiutando la lettura dominante che intende il testo del 1899 come un semplice rifiuto integrale della prospettiva di Marx e dei problemi da essa affrontati.

20 Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., pp. 32 ss.

21 Si veda D. Spanio, *Giovanni Gentile,* Carocci, Roma 2011.

22 Cfr. soprattutto M.A. Giganti, *Storia e storia della filosofia in Giovanni Gentile,* Centro Studi per la Cultura Siciliana, Palermo 1959; VA. Bellezza, *La concezione attualistica della storia della filosofia,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1976, pp. 27-110.

23 Cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile storico della filosofia italiana,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1970, pp. 390-405; P. Piovani, *Gentile e la storia della filosofia italiana da Genovesi a Maturi,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1960, pp. 434-442.

24 U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 99. Gennaro Sasso tende, invece, a ridimensionare l'importanza degli scritti su Marx per la genesi dell'attualismo, leggendo in essi - secondo una linea oggi egemonica - un momento di confronto seno, ma privo di conseguenze teoriche per lo sviluppo del pensiero gentiliano: cfr. G. Sasso, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx,* in "La Cultura", anno XXXV, n. 1 (1977), pp. 33-82. Su Marx e Gentile, cfr. inoltre: G. Marramao,

Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale " al dibattito sul leninismo, De Donato, Bari 1971, pp. 182-195; A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx,* cit., pp. 71-116; D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi,* in B. Mustatello (a cura di), *Gramsci e il marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 91-114.

25 C. Vigna, *Gentile interprete di Marx,* in *Enciclopedia 76-17. Il pensiero di Giovanni Gentile,* Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1977, p. 893.

26 B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia,* "Il Centauro", settembre-dicembre 1983, p. 10.

27 Ivi, p. 11

28 U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 78.

29 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 137.

30 Cfr. A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano,* La Nuova Italia, Firenze 1979.

31 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 119.

32 Ivi, p. 132.

33 C. Genna, *Gentile e la filosofia di Marx*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo,* cit., p. 366. E ancora: "il giovane Gentile comprende che se, per un verso, il materialismo storico del giovane Marx risulta contrapposto all'idealismo di Hegel, per un altro verso, lo stesso materialismo storico risulta ancorato alla dialettica dell'idealismo hegeliano; per cui sembra anticipare di un secolo il dibattito che si sarebbe sviluppato sul 'materialismo storico e dialettico'" (ivi, p. 360).

34 R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola,* in "Critica Marxista", n. 6 (1967), p. 145.

35 Su questo, si veda A. Negri, *L'inquietudine del divenire: Giovanni Gentile,* Le Lettere, Firenze 1992.

36 C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, cit., p. 895.

37 R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola,* cit., p. 141,

38 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 55.

39 Ivi, p. 125.

40 Su questo tema, ci permettiamo di rimandare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., pp. 370 ss. Si veda, inoltre, C. Preve, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco,* cit., pp. 128 ss.

41 U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 94.

42 Ivi, p. 95.

43 Ivi, p. 97. Come correttamente suggerito da Fiorito, "Marx interessa a Gentile come 'filosofo' e, più particolarmente, come tappa essenziale dell'hegelismo": R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola,* cit., p. 146.

44 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 72.

45 Ivi, p. 71.

46 G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile,* Mursia, Milano 1996, p. 50,

47 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 78.

48 Per Gentile, Marx "arriva a fondare un 'vero' realismo che in sostanza conferma il migliore idealismo": A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile,* Laterza, Roma-Bari 1974, p. 17.

49 U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 88.

50 Si veda M. Duichin, *Giovanni Gentile e il problema delle fonti filosofiche di Marx,* in "Il Centauro", n. 9 (1983), pp. 3-25.

51 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 82.

52 Ivi, p. 80.

53 Ivi, p. 81. Si veda M.M. Cottier, *La philosophie de la praxis. Le commentaire de G. Gentile aux "Thèses sur Feuerbach ",* in "Revue Thomiste", 1955, pp. 582-614. 11 testo di Cottier si regge su un fecondo paradosso interpretativo: l'autore, infatti, parla del testo su Mani del 1899 come se fosse contemporaneo ai testi successivi, suffragando, di fatto, la nostra tesi, secondo cui è nel confronto con il prossimo marxiano che viene scolpendosi il codice della dialettica attualistica.

54 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 93.

55 Si veda G. Plastino, *La dialettica hegeliana nella critica del Gentile,* in "Theorein", 1966, pp. 58-63.

56 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., p. 46.

57 Si veda F. Pardo, *La filosofia di Giovanni Gentile: genesi, sviluppo, unità sistematica, critica,* Sansoni, Firenze 1972, pp. 137 ss. Per una critica della riforma attualistica, si veda, ad esempio, L. Basile, *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile,* Marsilio, Padova 2008.

58 G. Gentile, *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 215.

59 Si veda G. Chiavacci, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1947, pp. 74-94. Cfr., inoltre, H.A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile,* Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.

60 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro,* cit., p. 8.

61 Si veda la critica di M. Ciardo, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo: l 'idealismo attuale,* Laterza, Bari 1948.

62 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 5.

63 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 18.

64 Id., *Frammenti di estetica e teoria della storia,* Le Lettere, Firenze 1992, p. 12.

65 Id., *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 5.

66 Id., *Introduzione alla filosofia,* 1933, Sansoni, Firenze 1952, pp. 19-20.

67 Id., *Genesi e struttura della società,* cit., p. 270.

68 Id., *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., p. 38. Si veda, su questo tema, L. Di Stefano, *Giovanni Gentile e l'attualismo,* Thule, Palermo 1981.

69 Cfr. G. Cacciatore, *Dal "logo astratto '' al "logo concreto ", dal tempo all 'eternità. Gentile e la storia,* in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo,* cit., pp. 107-109. Scrive Gentile: "non c'è storia che non sia *eo ipso* filosofia della storia; magari immatura, ingenua, a breve respiro e corta riflessione" (G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia,* cit., p. 83).

70 "La vera realtà non è se non quella che si viene realizzando per opera dell'attività pensante. Non c'è modo, infatti,

di pensare nessuna realtà, se non si mette a base d'ogni realtà il pensiero": Id., *La riforma dell'educazione,* cit., p. 56.

71 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 126.

72 Id., *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 15.

73 Id., *Genesi e struttura della società,* cit., p. 12.

74 Id., *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 232.

75 Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro,* cit., p. 16.

76 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., II, p. 58. Cfr. G. Sasso, *La potenza e l'atto: due saggi su Giovanni Gentile,* La Nuova Italia, Firenze 1998.

77 G. Gentile, *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 247.

78 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., 1, p. 22.

79 Id., *Sommario di pedagogia generale,* cit., p. 18.

80 Id., *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 64.

81 A. Masullo, *Il pensiero di Fichte nella cultura italiana,* cit., p. 159.

82 Ivi, p. 160.

83 *Ibidem.* Prosegue Masullo: "così, nel dibattito speculativo italiano fino alla seconda guerra mondiale, il destino della presenza di Fichte si consumava, e isterilita ne rimaneva la carica problematizzante, e repressa qualsiasi scientifica ricognizione storica, nelle strettoie del doppio e oppostamente estremistico rifiuto di chi, anti-idealista, quel pensiero liquidava come arrogante filosofia della pretesa infinità dell'io, e di chi, idealista se ne sbrigava come di un idealismo mancato, incapace di intendere l'infinità dell'io altrimenti che nell'astratta idealità della forma" *(ibidem).*

84 G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile,* cit., p. 65.

85 Ivi, p. 182.

86 A. Negri, *Attualismo e marxismo,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1958, p. 68. Cfr., inoltre, A. Del Noce, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1964, pp. 508-556; M.G. Riccobono, *L'attualismo come filosofia della prassi e come filosofia del fascismo. Interpretazioni recenti,* in "Il pensiero politico", XXVI (1993), pp. 61-78.

87 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 74.

88 Ivi, p. 77.

89 Ivi, p. 75.

90 Ivi, p. 87.

91 A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., p. 93.

92 G. Gentile, *L'esistenzialismo in Italia,* 1943, in Id., *Frammenti di filosofia,* cit., p. 121.

93 A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., p. 93.

94 Ivi, p. 92. "Marx, insomma, combatte quel che combatte il Gentile. Ed invero da Marx, non meno che da Gentile, mondo e pensiero sono visti in una loro unità dialettica primordiale, in cui è attivo il pensiero, ma attivo perché agisce sul mondo (quindi non idealismo astratto) e attivo è il mondo perché agisce sul pensiero (quindi non positivismo). Il pensiero muta sotto l'azione del mondo; e questo muta sotto l'azione di quello" (ivi, p. 90).

95 G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla Filosofia italiana del Risorgimento*, 1898, Sansoni, Firenze 1955, p. 81. Già nel testo su Rosmini e Gioberti è, del resto, attiva l'assunzione dell'idea "come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere" *(ibidem).* Cfr. A. Galimberti, *Gioberti. Gentile. Rosmini*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. 2 (1978), pp. 172-187.

96 "Nelle due opere giovanili è stabilita la coincidenza tra marxismo dissociato, come filosofia della prassi, da materialismo, e giobertinismo dissociato. come filosofia della creazione, da platonismo e ontologismo: questa coincidenza definisce l'attualismo" (A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per*

una interpretazione, Il Mulino, Bologna 1990, p. 93). La tesi di Del Noce è contestata da G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile,* cit., pp. 318 ss. Ha scritto Giuliano Marini: "se volessimo riassumere in una formula la genesi della filosofia dell'atto, potremmo dire che lo studio di Rosmini e Gioberti aveva portato all'eliminazione del Dio extrasoggettivo, laddove lo studio di Marx aveva portato all'eliminazione della materia extra soggettiva; togliendo Dio e la Materia, Gentile aveva ricondotto, identificandovelo, l'oggetto nel soggetto" (G. Marini, *Aspetti sistematici della "Filosofia del diritto " di Gentile*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1994, p. 468).

97 Cfr. G. Sasso, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx*, in "La Cultura", anno XXXV, n. 1 (1977), pp. 33-82: "non è difficile avvedersi che la lezione hegeliana che in queste pagine Gentile impartiva a Labriola proseguiva a lungo. Andava oltre e al di là di Hegel; e rischiava a tratti di trasformarsi, addirittura, in una lezione di filosofia e di storia della filosofia. Così, in un punto della trattazione, non senza qualche volontaria o involontaria perfidia, arrivò ad obiettargli che non vedeva proprio perché si dovesse cercare in Engels ciò che non solo da Hegel, ma già da Eraclito era stato affermato e chiarito" (ivi, p. 77).

98 "L'importanza di questo lavoro è indubitabile: tuttavia rappresenta un episodio isolato nella produzione del nostro autore, una parentesi, che trae significato dal l'approfondi mento della 'filosofia della *praxis'* I due saggi che compongono il volume sono prodotti a motivo di profondi interessi teoretici che troveranno una loro rispondenza negli anni della composizione delle opere fondamentali che delineano la dottrina attualistica: nel periodo della formazione essi non hanno significativo riscontro": L. Malusa, *Filosofia e religione nelle pagine del giovane Gentile,* in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", LXXXVII (1985), p. 88.

99 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 37.

100 Id., *La filosofia di Marx,* cit., p. 105.

101 D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi,* cit., p. 98.

102 Ivi, p. 101.

103 Ivi, p. 100.

104 R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola,* cit,, p. 142.

105 Ivi, p. 144.

106 G. Gentile, *Frammenti di filosofia,* cit., p. 31.

107 Cfr. L. Punzo, "*I fondamenti della filosofia del diritto" di Giovanni Gentile*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo,* cit., p. 369.

108 U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 96.

109 B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia,* cit., p. 14.

110 Come evidenziato da Antimo Negri, "nella prassi di Marx, il Gentile individua il principio vitale della conoscenza, ma quel principio vede compromesso dal persistere naturalistico dell'oggetto": A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., p. 88.

111 Ivi, p. 94.

112 Cfr. V. Martino, *Approcci marxisti del giovane Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. LVI (1977), pp. 182-205.

113 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., II, p.376.

114 Si veda, ad esempio, in riferimento alla corrispondenza limitata al periodo tra il 1896 e il 1899, M. Biscione, *Il tema del materialismo storico nella corrispondenza Croce-Gentile (1896-1899),* in "Trimestre", n. XV (1982), pp. 137-174.

115 G. Gentile, *Introduzione* a B. Spaventa, *Scritti filosofici,* ora in Id., *Opere,* I, Sansoni, Firenze 1972, p. 112. Cfr. T.

Serra, *Bertrando Spaventa, Etica e politica,* Bulzoni, Roma, 1974, p. 101.

116 Come rileva Spirito, "Marx, secondo il Gentile, è sulla buona via e si unisce a Spaventa nell'indicazione dei presupposti essenziali per giungere poi alla riforma attualistica della dialettica": U. Spirito, *Il comunismo,* cit., p. 98.

117 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 10.

118 Si veda VA. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanismo gentiliano,* Milella, Lecce 1989.

119 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 39.

120 Ivi, p. 33.

121 Una prospettiva radicalmente diversa si trova, però, in F. Modica Cannizzo, *Antiprammatismo e antiattivismo di Giovanni Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1950, pp. 183-195.

122 Sulla filosofia politica gentiliana, cfr. soprattutto A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile,* cit., soprattutto pp. 180 ss.; V Pirro, *Filosofia e politica in Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. 4 (1970), pp. 470-501; D. Bidussa, *Filosofia e politica in G. Gentile,* in "Humanitas", n. 3 (1990), pp. 359-363.

123 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., p. 82.

124 Si veda S. Belardinelli, *Umanesimo del lavoro e Stato in Giovanni Gentile,* in "Annali della facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Trieste", 1980, pp. 139-152.

125 G. Gentile, *Politica ed economia,* 1929, in Id., *Politica e cultura,* Le Lettere, Firenze 1990, p. 439.

126 Cfr. A. Pigliarli, *Il lavoro e il nuovo umanesimo di Giovanni Gentile,* in "Studi sassaresi", n. 3 (1953).

127 Su questo punto, si veda V. Pirro, *Regnum hominis: l'umanesimo di Giovanni Gentile,* Nuova Cultura, Roma 2012.

128 Si veda L. Di Stefano, *Gentile filosofo sociale,* Eva, Venafro 2005.

129 Cfr. U. Spirito, *Gentile e il socialismo,* in Id., *Dall 'attualismo al problematicismo,* Sansoni, Firenze 1976.

130 Si veda lo studio monografico di G.M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro,* Galleria, Castelfranco Veneto 1989. Cfr., inoltre, F. Toniolo, *Umanesimo del lavoro e umanesimo della cultura in Giovanni Gentile,* in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. 181 (2004), pp. 46-49.

131 A. Amato, *L'etica oltre lo Stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano 2011, p. 24.

132 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., p. 112.

133 *Ibidem.*

134 *Ibidem.*

135 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., II, p. 164.

136 Cfr. U. Spirito, *Il comunismo,* cit., pp. 102-103.

137 S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., pp. 84-85.

138 Sulla filosofia sociale di Giovanni Gentile, si veda soprattutto H.S. Harris, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile,* cit., pp. 135 ss. Si veda, inoltre, l'interessante studio di V. Stella, *Il pensiero sociale di Gentile negli studi del dopoguerra,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1962, pp. 88-119.

139 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit., p. 169.

140 Id., *Politica e filosofia* (1918), in Id., *Dopo la vittoria,* a cura di H.A. Cavaliere, Le Lettere, Firenze 1989, p. 156.

141 *Ibidem.*

142 Id., *Genesi e struttura della società,* cit., p. 128.

143 Id., *Lo Stato e la filosofia*, 1929, in Id., *Introduzione alla filosofia,* cit., p. 162.

144 Id., *Prefazione* a *Scuola e filosofia* (1908), in Id., *La nuova scuola media,* a cura di H.A. Cavaliere, Le Lettere, Firenze 1988, pp. 166-167.

145 Id., *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., p. 61.

146 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 21.

147 Ivi, II, p. 243.

148 Id., *I fondamenti della filosofia del diritto,* cit., p. 44.

149 Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 145.

150 Ivi, I, p. 112.

151 In *Genesi e struttura della società,* emerge nitidamente il tema che Gentile aveva appreso misurandosi con Marx, ossia la lotta contro il fatalismo e la rivendicazione del carattere umano della storia come libera estrinsecazione della prassi: "e noi vogliamo cogliere anche questa filiazione da Marx nel particolare storicismo gentiliano, inteso a valorizzare l'individuo contro il *Weltgeist* e, nello stesso tempo, contro l'eccessiva privatizzazione dell'individuo nell'esistenzialismo" (A. Negri, *Attualismo e marxismo*, cit., pp. 101-102).

152 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 92.

153 ld., *Genesi e struttura della società,* cit., p. 98.

154 Sul concetto gentiliano di storia, cfr. soprattutto: G.M. Pozzo, *La storia secondo Giovanni Gentile,* Giardini, Pisa 1960; Id., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile,* Charis, Chioggia 1985; G. D'Espinosa, *Il problema della filosofia della storia in Giovanni Gentile,* Thule, Palermo 1974; F. Battaglia, *Il concetto di storia nel Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1947, pp. 246-301; V.A. Bellezza, *La problematica gentiliana della storia,* Bulzoni, Roma 1983; M. Pirrone, *Il concetto della storia nella filosofia di Gentile*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1965, pp. 230-273.

155 G. Gentile, *La filosofia di Marx,* cit., p. 116.

156 Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., pp. 34 ss.

157 B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia,* cit., p. 11.

158 Su questo aspetto, rinviamo ancora al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo,* cit., IV2.

159 Cfr. A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., pp. 73 ss.

160 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 51.

161 Ivi, p. 70.

162 Id., *La filosofia italiana contemporanea,* 1941, in Id., *Frammenti di filosofia,* cit., p. 85.

163 Id., *Introduzione alla filosofia,* cit., p. 22.

164 Ivi, p. 48.

165 Sulla pedagogia gentiliana, si vedano almeno i seguenti studi: K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, Angeli, Milano 2004; F. Farotti, *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana,* Pensa, Lecce 2002; M. Casoli, *La pedagogia di Giovanni Gentile. Dalla filosofia alla pedagogia,* in "Pedagogia e vita", 1960-1961, pp. 100-107; M. Colombu, *Aspetti della pedagogia di Giovanni Gentile,* in "Nuova rivista pedagogica", 1964, pp. 11-22. Sul nesso della prassi con la pedagogia, cfr. G. Spadafora, *Un itinerario di razionalità educativa: il problema della prassi nel giovane Gentile,* in "Rassegna di pedagogia", XLV (1987), pp. 225-251.

166 Cfr. soprattutto A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento,* Vivarium, Napoli 2002.

167 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana,* cit., p. 114.

168 A. Tosel, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin,* in "Archives de Philosophie", n. LVI (1993), p. 132.

169 G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, cit., p. 178.

170 Cfr. G.M. Pozzo, *La critica attualistica del positivismo storico e sociologico italiano,* in "Le parole e le idee", 1968, pp. 53-65.

171 Su Gentile e la religione, cfr. soprattutto: A. Lo Schiavo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile,* in "La Cultura", 1968, pp. 333-378; E. Chiocchetti, *La religione e il cristianesimo nell'idealismo di Giovanni Gentile,* in "Rivista di filosofia neoscolastica", n. 2 (1921), pp. 95-121; B. Bianchi,

Il problema religioso in Giovanni Gentile, La Nuova Italia, Firenze 1940; C. Vigna, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. 2 (1967), pp. 260-281; M, Cacciari, *Il problema religioso in Gentile,* in AA.VV, *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica. l 'organizzazione della cultura,* Marsilio, Venezia 1995, pp. 15-18.

172 G. Gentile, *Il modernismo e l'enciclica "Pascendi",* 1908, in Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Sansoni, Firenze 1962, pp. 41-42.

173 Id., *La filosofia dell'arte,* cit., p. 173.

174 ld., *Sistema di logica come teoria del conoscere,* cit., I, p. 150.

175 A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., p. 99.

176 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro,* cit., p. 118.

177 Id., *La filosofia dell'arte,* cit., pp. 83-84.

178 Sulla *Wirkungsgeschichte* dell'attualismo gentiliano, si veda soprattutto A. Negri, *Giovanni Gentile,* La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll., soprattutto il secondo volume, su *Sviluppo e incidenza dell'attualismo.* Cfr., inoltre, VA. Bellezza, *Gentile e l'attualismo nell'ultimo ventennio,* in "Cultura e Scuola", 1967, pp. 95-110; A. Negri, *Gentile e gli sviluppi dell'attualismo,* in A. Bausola (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica,* La Scuola, Brescia 1978, IV, pp. 487-567.

179 Tra le tante, si veda A. Tosel, *Marx en italiques*, TransEurop Repress, Mauvezin 1991, soprattutto pp. 73-85.

180 Già Labriola aveva assunto l'autosufficienza della *praxis* come superamento dell'idealismo e del materialismo (pur senza riferirsi alle undici tesi su Feuerbach). Ad avviso di Labriola, la filosofia della prassi "è il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui si filosofeggia. [...] Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello. [...] Il materialismo storico, ossia la filosofia della *praxis,* in

quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine a ogni forma d'idealismo [...] così è la fine anche del materialismo naturalistico" (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia,* 1897, in Id., *Scritti filosofici e politici,* a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, pp. 702 ss.).

181 Cfr. N. De Domenico, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien*, in P. Furth (a cura di), *Arbeit und Reflexion,* Pahl-Rugenstein, Köln 1980, pp. 126-142.

182 Si veda L. Dal Pane, *La polemica su Marx e le orìgini del neoidealismo italiano. Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile,* in "Rassegna economica", n. XXXII (1968), I, pp. 7-28.

183 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 21-22.

184 B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia,* cit., p. 14.

185 Cfr. E. Garin, *Croce e Gentile interpreti di Marx,* in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 3-13.

186 Si veda D. Venturelli, *Labriola, Croce e Gentile interpreti di Marx,* in "Giornale di Metafisica", n. I (1979), pp. 349-378 e 585-602.

187 Cfr. D. Ippolito, *Labriola, Croce e Gentile: il dibattito sul marxismo,* in "Marxismo oggi", n. 3 (1999), pp. 107-124; N. Badaloni e C. Muscetta, *Labriola, Croce, Gentile,* Laterza, Roma-Bari 1977.

188 Cfir. G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale '' al dibattito sul leninismo,* cit., pp. 182-195.

189 Cfr. soprattutto A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione,* cit., pp. 123 ss.

190 Si veda G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale '' al dibattito sul leninismo,* cit., pp. 182-195.

191 Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., pp. 56 ss.

192 L'approfondimento di questo tema (in particolare del nesso tra Gramsci, Gentile e Fichte), tuttavia, esula dagli obiettivi del presente lavoro. Ci limitiamo, pertanto, a segnalare per cenni come l'attualismo gentiliano informi di sé le strutture della filosofia della *praxis* gramsciana. Contro una lettura di questo tipo prende posizione, tra l'altro, Domenico Losurdo, quando sottopone a critica "un'interpretazione, oggi assai diffusa, la quale pretende di ridurre la gramsciana filosofia della prassi ai suoi incerti inizi gentiliani" (D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi,* cit., p. 91).

193 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 8, 61, cit., p. 977.

194 Si veda R. Finelli, *Gramsci tra Croce e Gentile,* in "Critica Marxista", n. XXVII (1989), pp. 72-92.

195 A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione,* cit., pp. 157-158.

196 G. Prestipino, *Dall'idealismo ai modelli gramsciani*, in R. Giacomini, D. Losurdo e M. Martelli (a cura di), *Gramsci e l'Italia,* La Città del Sole, Napoli 1994, pp. 98-99.

197 S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., p. 100. Cfr. anche C. Preve, *Ripensare Marx, Filosofia, idealismo, materialismo*, cit., pp. 32 ss.

198 S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 104.

199 Secondo Del Noce, Gramsci incontra "invece Gentile, pur credendo di incontrare Marx" (A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione,* cit., p. 129). Pur riconoscendo l'attualismo come segreta metafisica dei *Quaderni del carcere,* Natoli ha, non di meno, sostenuto che "la tessitura del pensiero di Gramsci è fatta di fili diversi, e il confronto con Gentile, per quanto importante, non è che uno di essi" (S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo,* cit., p. 15).

200 Cfr. A. Tosel, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin,* cit., pp. 564-566.

201 A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* 4, 37, cit., p. 455.

202 Id., *Misteri della cultura e della poesia,* in Id., *Il nostro Marx. 1918-1919,* a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 348-349. Su Gramsci allievo di Gentile, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosòfica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 7-8; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale" al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari 1971.

203 Su questo presupposto è costruito lo studio di C. Preve, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco,* cit., pp. 88 ss.

204 Sulla gramsciana filosofia della prassi, cfr. R. Finelli, *Gramsci filosofo della prassi*, in G. Baratta e G. Liguori (a cura di), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 188-198; M.R. Romagnuolo, "*Questioni di nomenclatura": materialismo storico e filosofia della praxis nei "Quaderni" gramsciani,* in "Studi filosofici", X-XI (1987-1988), pp. 123-166. Su Gramsci e Gentile per quel che concerne la *praxis,* si veda G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918),* Feltrinelli, Milano 1977, pp. 82-84 e 100-120.

205 D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi,* cit., p. 107.

206 A. Tosel, *Per una rivalutazione del momento etico-politico e della filosofia della prassi,* in AA. VV, *Gramsci e il marxismo contemporaneo,* Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 78-79.

NOTE AL CAPITOLO 6.

CONCLUSIONE. DEFATALIZZAZIONE DEL MONDO E RIATTIVAZIONE DELLA PRASSI

1 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., 8, 205, p. 1064.

2 Rimandiamo al V capitolo del nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (cit.).

3 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften,* 1930-1942; tr. it. a cura di A. Rho, *L'uomo senza qualità,* Einaudi, Torino 1972, 2 voll., I, pp. 12-13. Si veda G. Zingari, *Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile,* Jaca Book, Milano 2000.

4 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica,* cit., pp. 123 ss.

5 T. Campanella, *De sensu rerum et magia,* L.IV, c. 18.

6 Si veda soprattutto P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft,* 2 Bände, 1983; tr. it. a cura di M. Perniola, *Critica della ragion cinica,* Garzanti, Milano 1992, pp. 36 ss.

7 J.G. Fichte, *Missione del dotto,* cit., p. 5 *(SW,* VI, p. 135).

8 *SW,* VI, p. 55.

9 M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare,* cit., p. 136. Cfr. anche la ripresa ironica di P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger,* cit., p. 59: "il tardo annuncio di Heidegger che solo un dio ci potrebbe salvare, rende ancora una volta più chiaro che, per lui, neanche in seguito l'uomo entra in questione come il soggetto della svolta".

10 M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 149.

11 Ivi, p. 150.

12 Su questo punto, ci permettiamo di rinviare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, cit., capitolo V

13 Cfr. M. Benasayag e G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, 2003; tr. it. a cura di E. Missana, *L'epoca delle passioni tristi,* Feltrinelli, Milano 2004.

14 Si veda H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* 1960; tr. it. a cura di M.V Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969.

15 G. Gentile, *Frammenti di filosofia,* cit., pp. 277 ss.

16 K. Kosik, *Dialettica del concreto*, cit., p. 265. Cfr., inoltre, C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 56 ss.

17 "Das Einfache, das schwer zu machen ist": B. Brecht, *Lob des Kommunismus*, 1931, in *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, a cura di W. Hecht *et alii*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988-2000, 30 voll., III, p. 286.

18 J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i princìpi della dottrina della scienza*, cit., p. 22 (*SW*, III, p. 22).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Scritti su Fichte

M.C. ALTMAN, *Idealism is the Only Possible Philosophy. Sistematicity and the Fichtean Fact of Reason,* in "Idealistic Studies", n. 31 (2002), pp. 1-31.

C. AMADIO, *Logica della relazione politico: uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J.G. Fichte,* Giuffre, Milano 1998.

C. AMADIO, *Morale e politico nella "Sittenlehre" (1798) di J.G. Fichte,* Giuffre, Milano 1991.

C. ASMUTH (a cura di), *Sein - Reflexion - Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes,* Pa, Amsterdam 1997.

C. ASMUTH, *Metaphysik und Historie bei J.G. Fichte,* in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 145-158.

C. ASMUTH E W. METZ (a cura di), *Die Sittenlehre J.G. Fichtes: 1798-1812,* Rodopi, Amsterdam 2006.

C. ASMUTH, *Kant und Fichte - Fichte und Kant,* Rodopi, Amsterdam 2009.

S. AZZARO, *Politico e storia in Fichte,* Jaca Book, Milano 1993.

Z. BATSCHA, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes,* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1970.

Z. BATSCHA E R. SAAGE (a cura di), *Friedensutopien: Kant, Fichte, Schlegel, Görres,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

P. BAUMANNS, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1972.

P. BAUMANNS, *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie,* Alber, Freiburg i.Br - München 1990.

M. BAUR E F. NEUHOUSER, *Fichte: Foundations of Natural Right,* Cambridge University Press, Cambridge 2000.

D. BERGNER, *Neue Bemerkungen zu J.G. Fichte: Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage,* Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957.

A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.

A. BERTINETTO, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.

C. BINKELMANN, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte - Hegel,* De Gruyter, Berlin 2007.

M.H. BÖHM, *Natur und Sittlichkeit bei Fichte,* Niemeyer, Halle 1914.

B. BONGIOVANNI E L. GUERCI (a cura di), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989.

B. BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte*, PUF, Paris 1968.

B. BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris 1990.

B. BOURGEOIS, *Le vocabulaire de Fichte,* Ellipses, Paris 2000.

R. BRANDT, *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre,* in "Kant-Studien", 1978, pp. 67-89.

J. BRAUN, *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Mohr, Tübingen 1991.

D. BREAZEALE, *Why Fichte Now?,* in "The Journal of Philosophy", n. 88 (1991), pp. 524-531.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE (a cura di), *Fichte: Historical Contexts, Contemporary Controversies,* Humanities, Highlands 1994.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE, *New Perspectives on Fichte*, Humanities, Highlands 1996.

D. BREAZEALE, *Der fragwürdige "Primat der praktischen Vernunft" in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 10 (1997), pp. 253-271.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE, *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte 's Foundations of Natural Right*, Ashgate, Burlington 2006.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE (A CURA DI), *New Essays in Fichte 's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge,* Humanity Books, New York 2001.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE, *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre,* Northwestern University Press, Illinois 2002.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE (a cura di), *After Jena. New Essays on Fichte 's Later Philosophy,* Northwestern University Press, Evaston 2008.

D. BREAZEALE E T. ROCKMORE, *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Rodopi, Amsterdam 2010.

M. BRÜGGEN, *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801-1802 entstandenen Fassungen*, Meiner, Hamburg 1979.

A. BÜGLIANI, *La storia della coscienza in Fichte, 1794-1798,* Guerini, Milano 1998.

M. BUHR, *Der Übergang von Fichte zu Hegel,* Akademie, Berlin 1965.

M. BUHR, *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. Bacon, Kant, Fichte, Schelling,* Hegel, Reclam, Leipzig 1972.

M. BUHR, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes,* Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965.

M. BUHR, *Vernünftige Geschichte. Zum Denken über Geschichte in der klassischen deutsche Philosophie,* Akademie Verlag, Berlin 1986.

M. BUHR (a cura di), *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie,* Akademie Verlag, Berlin 1990.

M. BUHR E D. LOSURDO, *Fichte. Die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden,* Akademie Verlag, Berlin 1991.

F. Buzzi, *Libertà e sapere nella ''Grundlage" (1794-1795) di J.G. Fichte. Sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano,* Morcelliana, Brescia 1984.

A. CANTONI, *L'essenza del dotto in Fichte,* in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo", 1933, pp. 1229-1243.

A. CANTONI, *La filosofia e la teoria della storia di Fichte,* in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere, classe di lettere", 1941-1942, pp. 115-131.

R. CANTONI, *Fichte e la filosofia della storia,* in "Studi filosofici", 1944, pp. 25-58 [ristampa in Id., *Mito e storia,* Mondadori, Milano 1953, pp. 3-49].

C. CESA, *Fichte e il primo idealismo,* Sansoni, Firenze 1975.

C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale,* Il Mulino, Bologna 1992.

C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994.

G. COGLIANDRO, *La dottrina morale superiore di J.G. Fichte. L'"Etica 1812" e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini, Milano 2005.

O. DANN, *Die ",Bestimmung des Gelehrten " in der Gesellschaft,* in P. Alter, W.J. Mommsen e T. Nipperdey (a cura di), *Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit,* KJett, Stuttgart 1985, pp. 102-127.

C. DE PASCALE, *Le origini teoriche dei "Discorsi alla nazione tedesca La filosofia della storia di Fichte nel primo perìodo berlinese,* in "Studi senesi", 1977, pp. 39-103.

C. DE PASCALE, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane,* Il Mulino, Bologna 1995.

C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia: libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini, Milano 2001.

C. DE PASCALE (a cura di), *Die Vernunft ist praktisch: Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Duncker & Humblot, Berlin 2003.

C. DE PASCALE, *Fichte und die Gesellschaft,* in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 95-102.

C. DE PASCALE (a cura di), *Fichte und die Aufklärung,* Olms, Hildesheim 2004.

G.V Dl TOMMASO, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986.

P. DOBOUCHET, *Philosophie et doctrìne du droit chez Kant, Fichte et Hegel,* L'Harmattan, Paris 2005.

G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte. La teoria del contratto sociale,* in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna,* Il Mulino, Bologna 1987, pp. 273-309.

G. Duso E G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel,* Angeli, Milano 2000.

G. Duso, *La philosophie politique de Fichte. De la forme jurìdique à la pensée de la pratique,* in "Les études philosophiques", n. 1 (2001), pp. 49-66.

H. M. EMRICH, *Subjektivität und Interpersonalität in J.G. Fichtes*

Transcendentalphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwartsreflexion, München 1999 (Dissertazione dottorale).

F. FABBIANELLI, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo: il primo Fichte e il suo contesto,* Guerini, Milano 2000.

F. FERRAGUTO, *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte,* Olms, Hildesheim 2010.

D. FERRER, *Die pragmatische Argumentation in Fichtes Wissenschaftslehre 1801-I802,* in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 133-144.

F. FISCHBACH, *Fichte et Hegel: la reconnaissance,* PUF, Paris 1999.

L. FONNESU, *Diritto, lavoro e "Stände": il modello di società di LG. Fichte,* in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1985, pp. 51-76.

L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

L. FONNESU, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, in "Daimon. Revista de filosofia", n. 9 (1994), pp. 231-248.

L. FONNESU, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte,* in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 2 (1996), pp. 257-270.

W. FÖRSTER, *Fichte in Berlin*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", XXXV, 1987, pp. 790-799.

S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella ''Scienza della logica ",*

EDB, Bologna 2006.

M. GAWLINA, *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte Demokratie-Theorie in ihrer Stellung zur Antike und Moderne,* Duncker & Humblot, Berlin 2002.

M. GAWLINA, *Verhalten als Synthesis von Recht und Gesinnung. Zur (virtuellen) Auseinandersetzung zwischen Kant, Fichte und Hegel*, in "Fichte-Studien", n. 24 (2003), pp. 85-95.

H. GIRNDT (a cura di), *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia, Sankt Augustin 1990.

M. GIUBILATO, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA. VV, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno,* De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.

J. -C. GODDARD (a cura di), *Fichte: le moi et la liberté,* PUF, Paris 2000.

M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Paris 1930 [ristampa anastatica in unico volume presso Olms, Hildesheim 1982].

M. GUEROULT, *Fichte et la Révolution française*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", n. 128 (1939), pp. 226-320.

M. GUEROULT, *Études sur Fichte,* Olms, Hildesheim 1974 [e inoltre Aubier-Montaigne, Paris 1977].

G. GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tübingen 1924 [ristampato presso Olms, Hildesheim 1984].

K. HAMMACHER, *Wandlungen des System-Begriffs. Fichte und die Systemtheorie,* in "Fichte-Studien", n. 22 (2003), pp. 223-237.

T. HARADA, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik: Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel,* Duncker und Humblot, Berlin 1989.

H. S. HARRIS, *Fichte e Gentile*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1964, pp. 557-578.

W. HARTKOPF, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik,* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1967, pp. 173-207.

F. HEINE, *Freiheit und Totalität: zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel,* Bouvier, Bonn 1980.

L. P. HICKEY, *Fichte's Critique of Dogmatism. The Modern Parallel,* in "The Philosophical Forum", n. 35 (2004), pp. 65-81.

M. HINZ, *Fichtes "System der Freiheit Analyse eines widersprüchlichen Begriffs,* Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

E. HIRSCH, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie,* Mohr, Tübingen 1920.

A. HONNETH, *La necessità trascendentale dell 'intersoggettività. Sul secondo teorema del saggio sul diritto naturale di Fichte*, in "Rivista di Filosofia", n. 89 (1998), pp. 213-238.

E. HUSSERL, *Fichtes Menschheitsideal,* in *Aufsätze und Vorträge 1911-1921,* Husserliana XXV, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, 1987; tr. it. a cura di F. Rocci, *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni,* ETS, Pisa 2006.

J. HYPPOLITE, *L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte,* in *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage a Martial Gueroult,* Fischbacher, Paris 1964, pp. 93-108 [ripubblicato in Id., *Figures de la pensée philosophique,* PUF, Paris 1971,1, pp. 32-52].

W. JANKE, *Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes,* in "Kant-Studien", 1991, pp. 197-218.

D. JULIA, *Fichte. La question de l'homme et la philosophie: la philosophie de Fichte expliquée a la lumiere du grand expose de la "Theorie de la science'' de 1804,* L'Harmattan, Paris 2000.

E. KJSS, *Anmerkungen zu Fichtes Begriff der Nation,* in "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 2 (1995), pp. 189-196.

E. KJSS, *Zur Fichte-Darstellung in Hegels "Differenzschrift ",* in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 247-256.

H. KLENNER, *Das Recht auf Arbeit bei J.G. Fichte,* in AA.VV, *Festschrift für Erwin Jacobi,* Deutscher Zentralverlag, Berlin 1957, pp. 149-163.

M. IVALDO, *I princìpi del sapere. La visione trascendentale di Fichte,* Bibliopolis, Napoli 1987.

M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte,* Mursia, Milano 1992.

M. IVALDO E A. MASULLO, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte,* Guerini, Milano 1995.

M. IVALDO, *Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813,* in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 209-227.

M. IVALDO, *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte,* ETS, Pisa 2012.

E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte,* Tübingen und Leipzig 1902 [poi raccolto in Id., *Gesammelte Schriften,* I, Tübingen 1923].

R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte,* in "Archives de Philosophie", luglio-dicembre 1962, pp. 325-344.

R. LAUTH, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* Pustet, München 1965.

R. LAUTH, *Der Begriff der Geschichte nach Fichte,* in "Philosophisches Jahrbuch", n. 72 (1965), pp. 353-384.

R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte,* Guida, Napoli 1986.

R. LAUTH, *L'origine della dialettica nella filosofia di Fichte,* in "Annuario filosofico", n. 3 (1987), pp. 83-98.

R. LAUTH, *La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale,* in "Humanitas", 1989, pp. 682-698.

R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte,* a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996.

R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte,* a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

G. LEBHOLZ, *Fichte und der demokratische Gedanke. Ein Beitrag zur Staatslehre*, Freiburg i.Br. 1921.

F. L. LENDVAI, *Die Wissenschaftslehre Fichtes im Zusammenhang mit seiner Geschichts- und Religionsphilosophie,* in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 229-240.

V.E. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, *Individuo y Comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano,* in "Daimon. Revista de Filosofia", n. 11 (1994), pp. 139-154.

D. LOSURDO, *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in "Studi storici", 1983, pp. 189-216.

D. LOSURDO, *Fichte e la questione nazionale tedesca,* in "Cenobio", n. 2 (1994), pp. 93-111.

C. LUPORINI, *Fichte e la destinazione del dotto,* in "Società", 1946, pp. 639-666, 1947, pp. 193-216.

J. MADER, *Fichte, Feuerbach, Marx,* Herder, Wien 1968.

M. MAESSCHALCK, *La religión dans la Staatslehre de Fichte,* in "Science et esprit", n. 47 (1995), pp. 117-139.

M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Peeters, Louvain 1996.

W.M. MARTIN, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichtes Jena Project,* Cambridge University Press, Cambridge 1998.

A. MASSOLO, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.

A. MASULLO, *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica, Napoli 1965.

A. MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986.

W. METZ, *Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre*, in "Fichte-Studien", n. 11 (1997), pp. 147-159.

W. METZGER, *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes,* Winter, Heidelberg 1912.

J.-P. MITTMANN, *Tathandlung und absolutes Subjekt,* in "Philosophisches Rundschau", n. 40 (1993), pp. 274-290.

G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Guida, Napoli 1999.

F. NEUHOUSER, *Fichte's Theory of Subjectivity,* Cambridge University Press, Cambridge 1990.

W. NIKOLTSCHOFF, *Das Problem des Bösen bei Fichte,* Pohle, Jena 1898.

B. NOLL, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding,* Klostermann, Frankfurt a.M. 1936.

E. NOWAK-JUCHACZ. *Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel*, in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 75-84.

M. OESCH, *Das Handlungsproblem. Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes,* Gerstenberg, Hildesheim 1981.

P.L. OESTERREICH, *Die Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie Jur die praktische Philosophie der Gegenwart,* in "Fichte-Studien", n. 13 (1997), pp. 223-239.

K. OKADA, *Fichte und Schelling*, in "Fichte-Studien", n. 21 (2003), pp. 45-52.

R. PALLAVIDINI, *Proudhan, Fichte, Marx e la Rivoluzione francese,* in "Filosofia", n. 51 (2000), pp. 3-34.

A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1968.

A. PHILONENKO, *Theorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793,* Vrin, Paris 1968.

A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, Paris 1984.

A. PHILONENKO, *Qu 'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte,* Vrin, Paris 1991.

A. PHILONENKO, *La destination du jeune Fichte,* Vrin, Paris 2008.

R. PICARDI, *Il concetto e la storia: la filosofia della storia di Fichte,* Il Mulino, Bologna 2009.

S. PORTIER, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi" (1792-1799),* L'Harmattan, Paris 2006.

S. PORTIER, *Fichte, philosophe du Non-Moi. Faut-il croire en l'existence d'un monde extérieur,* L'Harmattan, Paris 2010.

A. PUNZI, *L'intersoggettività originaria. La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte,* Bulzoni, Roma 1991.

M.A. PUSCHKAREWA, *Der Begriff der nicht offenbaren Tätigkeit und Fichtes "Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre",* in "Fichte-Studien", n. 20 (2003), pp. 27-35.

H. RADERMACHER, *Fichte und das Problem der Dialektik,* in "Studium Generale", 1968, pp. 475-502.

H. RADERMACHER, *Fichtes Begriff des Absoluten,* Klostermann, Frankfurt a.M. 1970.

I. RADRIZZANI, *Quelques réflexion sur le statut de l'histoire dans le système flchtéen,* in "Revue de théologie et de philosophie", 1991, pp. 293-304.

I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo,* Vrin, Paris 1993.

I. RADRIZZANI *ET ALU, La philosophie de l'histoire chez Fichte,* Colin, Paris 1996.

I. RADRIZZANI, *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie?,* in "Fichte-Studien", n. 17 (2000), pp. 19-42.

G. RAMETTA, *"Deutschland oder Europa": Fichte e la nazione tedesca,* in "Filosofia politica", n. 1 (2003), pp. 23-37.

G. RAMETTA, *Fichte,* Carocci, Roma 2013.

A. RENAUT, *Fichte et la révolution française, in La révolution française dans la pensée européenne,* a cura di D. Schulthess e P. Muller, Presses Académiques de Neuchâtel, Neuchâtel 1989, pp. 35-53.

U. RICHLI, *Das Wir in der späten Wissenschaftslehre,* in "Fichte-Studien", n. 12 (1997), pp. 351-363.

T. ROCKMORE, *Fichtes Idealism and Marx's Materialism,* in "Man and World", vol. 8 (1975), pp. 189-206.

T. ROCKMORE, *Activity in Fichte and Marx,* in "Idealistic Studies", n. 8 (1976), pp. 191-215.

T. ROCKMORE, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition,* South Illinois University Press, Carbondale 1980.

M. ROY, *La doctrine de la science de Fichte: idéalisme spéculatif et realisme pratique,* L'Harmattan, Paris 2010.

P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte,* Argalia, Urbino 1963.

E. SCHENKEL, *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987.

H. SCHMITZ, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel,* Bouvier, Bonn 1992.

R. SCHOTTKY, *La "Grundlage des Naturrechts " de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung*, in "Archives de Philosophie", XXV (1962), pp. 441-485.

W.H. SCHRÄDER, *Etica autonoma - Etica dell'autonomia. Sulla relazione tra etica ed antropologia in J.G. Fichte*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1991, pp. 161-177.

W. SCHULZ, *Johann Gottlieb Fichte: Vernuft und Freiheit,* Neske, Pfullingen 1962.

A. SCHURR, *Philosophie als System bei Fichte Schelling und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1974.

J. SCHURR, *Zur "Bestimmung des Gelehrten " nach der späten Wissenschaftslehre Fichtes,* in "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik", n. 65 (1989), pp. 426-440.

H. SCHÜTTLER, *Freiheit als Prinzip der Geschichte: die Konstitution des Prinzips der Geschichte [...] nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre,* Königshausen und Neumann, Würzburg 1984.

E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

M.J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant,* Meiner, Hamburg 1984.

G.J. SEIDEL, *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel,* Olms, Hildesheim 1976.

M.J. SIEMEK, *Fichtes und Hegels Konzept der Intersubjektivität,* in "Fichte-Studien", n. 23 (2003), pp. 57-75.

L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

G. STELLI, *La ricerca del fondamento: il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello scritto di Fichte "Sul concetto della dottrina della scienza "*, Guerini, Milano 1995.

X. TILLIETTE, *Fichte. La Science de la libertà,* Vrin, Paris 2003.

M. TAKADA, *Vergleich der Fichteschen Anerkennungslehre mit der Hegelschen,* in "Fichte-Studien", n. 18 (2000), pp. 85-101.

T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico.* Editori Riuniti, Roma 2012.

V VERRA, *La rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell 'epoca,* Edizioni di Filosofia, Torino 1969.

H.-J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg 1975.

A. VERZAR, *Das autonome Subjekt und der Vernunftstaat: eine [...] Untersuchung zu Fichtes "Geschlossenem Handelsstaat",* Bouvier, Bonn 1979.

G. WALLWITZ, *Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus,* in "Fichte-Studien", n. 15 (1999), pp. 121-145.

W. WEISCHEDEL, *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft,* Frommann, Stuttgart 1973 [prima edizione 1939].

A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

R.R. WILLIAMS, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other,* State University Press, New York 1992.

B. WILLMS, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie,* Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1967.

M. WUNDT, *J.G. Fichte,* Stuttgart 1927 [ristampato presso Frommann, Stuttgart 1976].

G. ZÖLLER, *Fichte lesen*, Frommann, Stuttgart 2005.

G. ZÖLLER, *Praktische Philosophie in Fichtes Spatwerk,* Rodopi, Amsterdam 2006.

Scritti su Marx

L. ALBANESE, *Il concetto di alienazione,* Bulzoni, Roma 1984.

L. ALBANESE, *Saggi su Marx. Le fonti trascurate di una utopia rivoluzionaria,* Angeli, Milano 1987.

L. ALTHUSSER E È. BALIBAR, *Lire le "Capital",* 1965; tr. it. a cura di R. Rinaldi e V Oskian, *Leggere il Capitale,* Feltrinelli, Milano 1971 [nuova edizione Mimesis, Milano 2006, a cura di M. Turchetto].

L. ALTHUSSER, *Pour Marx,* 1965; tr. it. *Per Marx,* Editori Riuniti, Roma 1974.

L. ALTHUSSER, *Marx et Lénine devant Hegel,* Maspero, Paris 1972.

L. ALTHUSSER, *Marx dans ses limites,* 1994 (1978); tr. it. a cura di F. Raimondi, *Marx nei suoi limiti,* Mimesis, Milano 2004.

F. ANDOLFI, *Lavoro e libertà: Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

R.J. ANTONIO (a cura di), *Marx and Modernity*: *Key Readings and Commentary,* Blackwell, Oxford 2003.

H. ARENDT, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought,* 1953; tr. it. a cura di S. Forti, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale,* in "MicroMega", n. 5 (1995), pp. 35-108.

N.S. ARNOLD, *Marx 's Radical Critique of Capitalist Society*, London-New York-Toronto 1990.

C. J. ARTHUR, *Dialectics of Labour. Marx and his Relation to Hegel*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

A. ARTOUS, *Marx et le fétichisme*, Ellipses, Paris 2006.

S. AVINERI, *The Hegelian Origins of Marx's Political Thought*, in "The Review of Metaphysics", 1967, n. 1, pp. 35-50.

S. AVINERI, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* 1968; tr. it. *Il pensiero politico e sociale di Marx,* Il Mulino, Bologna 1972.

W. BACKHAUS, *Marx, Engels und die Sklaverei: zur ökonomischen Problematik der Unfreiheit,* Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1974.

N. BADALONI, *Alienazione e libertà nel pensiero di Marx,* in "Critica marxista", 1968, n. 4-5.

È. BALIBAR, *Cinq études de matérialisme historique,* 1974; tr. it. *Cinque studi di materialismo storico,* De Donato, Bari 1974.

È. BALIBAR, *La philosophie de Marx,* 1993; tr. it. a cura di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994.

G. BALLARINO, *Karl Marx 1844-1857. Economia politica e teoria della società*, CUEM, Milano 1996.

M. BARBIER, *La pensée politique de Karl Marx,* L'Harmattan, Paris 1992.

G. BEDESCHI, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1968.

G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx,* Laterza, Roma-Bari 1981.

K. BEKKER, *Marx 's philosophische Entwicklung und sein Verhältnis zu Hegel*, Verlag Oprecht, Zürich-New York 1940.

P. BELLINAZZI, *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Angeli, Milano 1984.

D. BENSAID, *Marx l'intempestif* 1995; tr. it. a cura di M. Tomba, *Marx l'intempestivo. Grandezze e miserie di un avventura critica*, Aiegre, Roma 2007.

E. BERTI, *Teoria e prassi da Aristotele a Marx e... ritorno*, in "Fenomenologia e società", n. 1 (1978), pp. 279-289.

J.-L. BERTOCCHI, *Marx et le sens du travail,* Éditions sociales, Paris 1996.

M. BETRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions sociales, Paris 1979.

C. BHIKU PAREKH, *Marx's Theory of Ideology,* Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982.

J. BIDET, *Que faire du Capital?,* Klincksieck, Paris 1985.

J. BIDET, *Théorie de la modernità, suivi de Marx et le marché*, 1990; tr. it. *Teoria della modernità: Marx e il mercato,* Editori Riuniti, Roma 1992.

E. BLOCH, *Uber Karl Marx,* 1968; tr. it. a cura di R. Bodei, *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972.

M.M. BOBER, *Karl Marx 's Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge 1948.

B. BONGIOVANNI, *Le repliche della storia. Karl Marx fra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

T. BOTTOMORE (a cura di), *Karl Marx,* Basil Blackwell, Oxford 1973.

G.M. BRAVO, *Karl Marx*, Angeli, Milano 1986.

G. BRENKERT, *Marx's Ethics of Freedom,* Routledge, London 1983.

A. BURGIO, *Strutture e catastrofi: Kant, Hegel, Marx,* Editori Riuniti, Roma 2000.

J.A. CAHAN, *The Concept of Property in Marx's Theory of History,* in "Science and Society", 4 (1994), pp. 392-415.

L. CALABI, *Su "barriera " e "limite " nel concetto del capitale,* in "Critica marxista", 1975, n. 2-3.

S. CALICCIA, *Lavoro, valore e prezzo nella teoria di Marx,* Laterza, Roma-Bari 1973.

G. CARANDINI, *Lavoro e capitale nella teoria di Marx,* Marsilio, Venezia 1971.

G. CARANDINI, *La struttura economica della società nelle opere di Marx,* Marsilio, Venezia 1973.

G. CARANDINI, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall 'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

U. CERRONI, *Marx e il diritto moderno,* Editori Riuniti, Roma 1962.

U. CERRONI, *Teoria della crisi sociale in Marx,* De Donato, Bari 1970.

B. CHAVANCE (A CURA di), *Marx en perspective*, Éditions de l'Ehess, Paris 1985.

B. CHAVANCE, *Marx et le capitalisme. La dialectique d'un système,* Armand Colin, Paris 2005.

L. CHUN, *Marx s Theory of Historical Development,* Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 1984.

D. COCCOPALMERIO, *La teoria politica di Marx,* Giuffrè, Milano 1970.

A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, 1955; tr. it. *Marx ed Engels. Dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1971[3].

S. DANGELMAYR, *Die philosophische interprétation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim am Glan 1979.

M. DAL PRA, *La dialettica in Marx,* Laterza, Roma-Bari 1977.

B. DE GIOVANNI, *Marx dopo Marx*, Cappelli, Bologna 1985.

G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica,* Editori Riuniti, Roma 1997[5].

J. DERRIDA, *Spectres de Marx,* 1993; tr. it. a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx,* Cortina, Milano 1994.

J. D'HONDT, *De Hegel à Marx,* PUF, Paris 1972.

G. A. Di Marco, *Dalla soggezione all'emancipazione umana. Proletariato, individuo sociale, libera individualità in Karl Marx*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

J. DOMARCHI, *Marx et l'histoire,* L'Herme, Paris 1972.

H. M. DRUCKER, *Marx's Concept of Ideology,* in "Philosophy", 1972, pp.152-161.

L. DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique,* Gallimard, Paris 1977.

J. ELSTER, *Making Sense of Marx,* Cambridge University Press, Cambridge 1985.

W. EUCHNER, *Karl Marx,* 1982; tr. it. a cura di C. Vittone, *Karl Marx,* Mondadori, Milano 1991.

M. EVANS, *Karl Marx,* Allen & Unwin, London 1975.

R. FAUCCI, *Marx interprete degli economisti classici,* La Nuova Italia, Firenze 1979.

J. FERRARO, *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels,* Monthly Review Press, New York 1992.

R. FINELLI E F.S. TRINCIA, *Critica del soggetto e aporie della alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx,* Angeli, Milano 1982.

R. FINELLI, *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo: saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987.

R. FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

R. FINESCHI, *Marx dopo l'edizione storico-critica: un nuovo oggetto di ricerca,* in "Marxismo oggi", 1-2 (1999), pp. 199-239.

R. FINESCHI, *Karl Marx: rivisitazioni e prospettive*, Mimesis, Milano 2005. R. FINESCHI, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.[J] R FOUGEYROLLAS, *Marx*, PUF, Paris 1985.

J. FRACCHIA, *Marx's Aufhebung of Philosophy and the Foundations of a materialist Science of History,* in "History and Theory", maggio 1991, pp. 153-180.

E. FROMM, *Marx's Concept of Man,* Frederick Ungar publishing Co, New York 1961.

F. FURET, *Marx et la Révolution française,* 1986; tr. it. *Marx e la Rivoluzione francese,* Rizzoli, Milano 1986.

D. FUSARO, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Lowith interpreti di Marx,* Il Prato, Padova 2005.

D. FUSARO, *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico,* Il Prato, Padova 2007, prefazione di G. Vattimo.

D. FUSARO, *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia,* Il Prato, Padova 2007, prefazione di A. Tosel.

D. FUSARO, *Per una teoria dell'arte in Karl Marx,* in "Koiné", 2007, pp. 111-125.

D. FUSARO, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario,* Bompiani, Milano 2009.

D.R. GANDY, *Marx and History,* University of Texas Press, Austin 1979.

R. GARAUDY, *Karl Marx*, 1964; tr. it. a cura di M. Feldbauer, *Karl Marx,* Sonzogno, Milano 1974.

G. GENTILE, *La filosofia di Marx,* Sansoni, Firenze 1959 (1899).

N. GERAS, *Essence and Appearance: Aspect of Fetishism in Marx's "Capital"*, in "New Left Review", n. 65 (1971), pp. 69-85.

N. GERAS, *Marx and human Nature. Refutation of a Legend,* Verso, London 1983.

B. GIOVANOLA, *Critica dell 'uomo unilaterale. La ricchezza antropologica in*

K. Marx e F. Nietzsche, EUM, Macerata 2007.

G. GÖHLER, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx: Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie,* Klett-Cotta, Stuttgart 1980.

C. GOULD, *Marx 's Social Ontology: Individuality and Community in Marx 's Theory of Social Reality*, The Mitt Press, Cambridge 1978.

L. GRECCHI, *Marx nel sentiero della verità,* C.R.T., Pistoia 2003.

A. GUIGOT, *Marx face à l'histoire*, Milan, Toulouse 2002.

A. HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx,* 1974; tr. it. a cura di A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni in Marx,* Feltrinelli, Milano 1974.

À. HELLER, *Marx et la modernità,* in "Actuel Marx", n. 5 (1989), pp. 129-143.

M. HENRY, *Karl Marx,* Gallimard, Paris 1976, 2. voll.

S. HOOK, *From Hegel to Marx,* 1936; tr. it. *Da Hegel a Marx. Studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx*, Sansoni, Firenze 1972.

J. HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel,* 1955; tr. it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.

W. JAHN, *Der ökonomische Inhalt des Begriffes der Entfremdung der Arbeit in den Frühschriften von Marx,* in "Wirtschaftswissenschaft", n. 6 (1957), pp. 848-865.

P. KÄGI, *Genesis des historischen Materialismus: Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft,* Europa Verlag, Zürich 1965.

G. KITCHING, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis,* Routledge, London-New York 1988.

K. KORSCH, *Karl Marx,* 1967; tr. it. a cura di G. Bedeschi, *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969[2].

S. KOUVÉLAKIS, *Philosophie et revolution: de Kant à Marx,* 2003; tr. it. a cura di C. Arruzza, *Filosofia e rivoluzione: da Kant a Marx,* Aiegre, Roma 2010.

A.A. KUSIN, *Marx e la tecnica,* Mazzotta, Milano 1975.

M. IORIO, *Karl Marx: Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterfuhrung,* Gruyter, Berlin 2003.

G. LA GRASSA, *L'inattualità di Marx*, Angeli, Milano 1989.

H. LEFEBVRE, *Sociologie de Marx,* 1966; tr. it. *La sociologia di Marx,* Il Saggiatore, Milano 1972[3].

H. LEFEBVRE, *Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx?,* 1980; tr. it. a cura di A.M. Tonazzi, *Abbandonare Marx?,* Editori Riuniti, Roma 1980.

F. P. LEVY, *Karl Marx: histoire d'un bourgeois allemand,* 1976; tr. it. a cura di G. Sforza, *Karl Marx: storia di un borghese tedesco,* Armando, Roma 1980.

G. LICHTHEIM, *From Marx to Hegel*, Orbach & Chambers, London 1971.

D. LOSURDO, *Hegel, Marx e la tradizione liberale,* Editori Riuniti, Roma 1988.

D. LOSURDO, *Marx e il bilancio storico del Novecento,* Bibliotheca, Gaeta 1993.

M. LÔWY, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx,* 1970; tr. it. a cura di A. Marazzi, *Il giovane Marx*, Massari, Bolsena 2001.

G. LUKÁCS, *Der junge Marx. Seine philosophische Entwicklung von 1840 bis 1844,* 1965; tr. it. a cura di A. Bolaffi, *Il*

giovane Marx, Editori Riuniti, Roma 1978.

J.M. MAGUIRE, *Marx's Theory of Politics,* Cambridge University Press, Cambridge 1978.

H. MALER, *Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx,* L'Harmattan, Paris 1994.

H. MALER, *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx,* Albin Michel, Paris 1995.

E. MANDEL, *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusq a la rédaction du "Capital* ", 1967; tr. it. *La formazione del pensiero economico di Karl Marx dal 1843 alla redazione del "Capitale",* Laterza, Roma-Bari 1969.

M. MAUKE, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, 1970; tr. it. a cura di

C. Papini, *La teoria delle classi nel pensiero di Marx ed Engels,* Jaca Book, Milano 1971.

B. MAZLISH, *The Meaning of Karl Marx,* Oxford University Press, Oxford 1984.

D. Me LELLAN, *The Young Hegelians and K. Marx,* Macmillan, London 1969.

D. MCLELLAN, *Marx Before Marxism,* 1970; tr. it. *Marx prima del marxismo: vita e opere giovanili,* Einaudi, Torino 1974.

D. Me LELLAN, *Karl Marx, his Life and Thought,* Macmillan, London 1973; tr. it. a cura di R. Long, *Karl Marx: la sua vita e il suo pensiero,* CDE, Milano 1983.

S. MEIKLE, *Essentialism in the Thought of Karl Marx,* Duckworth, London 1985.

U. MELOTTI, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico,* Il Saggiatore, Milano 1972.

S. MERCIER-JOSA, *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans le manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach,* Klincksieck, Paris 1986.

I. MESZAROS, *Marx's Theory of Alienation,* 1970; tr. it. *La teoria dell'alienazione in Marx,* Editori Riuniti, Roma 1976.

A.G. MEYER, *Marxisme: the Unity of Theory and Praxis,* Harvard University press, Cambridge 1954.

R. MONDOLFO, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici (1908-1966),* Einaudi, Torino 1968, introduzione di N. Bobbio.

M. MUGNAI, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e valore in Marx,* Il Mulino, Bologna 1984.

M. MUSTO (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia,* Manifestolibri, Roma 2005.

H. NADEL, *Marx et le salariat,* L'Harmattan, Paris 1994.

C. NAPOLEONI, *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx,* Bollati Boringhieri, Torino 1972.

A. NEGRI, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse,* Feltrinelli, Milano 1979.

A. OPPOLZER, *Entfremdung und Industriearbeit. Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx,* Pahl-Rugenstein, Köln 1974.

F. PAPI, *Il sogno filosofico della storia. Interpretazioni sull'opera di Marx*, Guerini, Milano 1994.

S. PETRUCCIANI, *Marx al tramonto del secolo: teoria critica tra passato e futuro.* Manifestolibri, Roma 1995.

G. PLANTY-BONJOUR (a cura di), *Droit et liberti selon Marx,* PUF, Paris 1986.

C. PRE VE, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Angeli, Milano 1984.

C. PREVE, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista,* Vangelista, Milano 1990.

C. PREVE, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo,* Vangelista, Milano 1991.

C. PREVE, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo,* Vangelista, Milano 1992.

C. PREVE, *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo,* Vangelista, Milano 1992.

C. PREVE, *L'eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, Vangelista, Milano 1994.

C. PREVE, *Marxismo, filosofia, verità*, C.R.T., Pistoia 1998.

C. PREVE, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

C. PREVE E L. GRECCHI, *Marx e gli antichi Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.

C. PREVE, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818-1991)*, La città del sole, Napoli 2007, prefazione di A. Tosel.

C. PREVE, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padova 2007, presentazione di D. Fusaro.

C. PREVE, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007.

G. QUARTA, *Karl Marx e il concetto di classe sociale*, Società Editrice Nazionale, Roma 1961.

Y. QUFNIOU, *Marx*, Le Cavalier bleu, Paris 2007.

A. RATTANSI, *Marx and the Division of Labour*, The Macmillan Press, London 1982.

E. RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.

N. RJEMER, *Karl Marx and Prophetic Politics*, Praeger, London 1987.

R. ROSDOLSKY, *Zur Entstehungsgeschìchte des Marxschen "Kapital"*, 1955; tr. it. a cura di B. Maffi, *Genesi e struttura del "Capitale " di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1971, 2 voll.

M. RUBEL, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, 1957; tr. it. *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibrì, Milano 2001.

M. RUBEL, *Marx critique du marxisme*, 1974; tr. it. a cura di B. Bongiovanni, *Marx critico del marxismo*, Cappelli, Bologna 1981.

L. RUGGIU, *L'economia come spazio assoluto: K. Marx,* in Id. (a cura di), *Genesi dello spazio economico,* Guida, Napoli 1982, pp. 185-246.

J. SANDERSON, *An Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels,* Longmans, London 1969.

W.H. SHAW, *Marx s Theory of History,* Stanford University Press, Stanford 1978.

W. SCHIEDER, *Karl Marx als Politiker,* Piper, Zurich 1991.

A. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* 1962; tr. it. a cura di G. Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx,* Laterza, Roma-Bari 1969.

W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx,* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965.

E. SCREPANTI, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione,* Manifestolibri, Roma 2007.

M. SIMONIC, *Invito al pensiero di Marx,* Mursia, Milano 1986.

J. TORRANCE, *Karl Marx's Theory of Ideas,* Cambridge University Press, Cambridge 1995.

P. TORT, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien,* PUF, Paris 1988.

A. TOSEL, *Etudes sur Marx (et Engels): vers un communisme de la finitude*, Kime, Paris 1966.

A. TOSEL, *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste,* Editions Sociales, Paris 1984.

H. TOUBOUL, *Marx, Engels et la question de l'individu,* PUF, Paris 2004.

F. TROXLER, *Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx: eine Konfrontation,* Imba, Freiburg 1973.

M. VADÉE, *Marx penseur du possible,* Méridiens Klincksieck, Paris 1992.

J.-M. VAN CANGH, *Introduction à Karl Marx,* Duculot, Gembloux 1969.

S. VECA, *Saggio sul programma scientifico di Marx,* II Saggiatore, Milano 1977.

F. VIDONI, *Natura e storia: Marx ed Engels interpreti del darwinismo,* Dedalo, Bari 1985.

J.M. VINCENT, *Un autre Marx. Après les marxismes,* Page Deux, Lausanne 2001.

A. WALICKJ, *Karl Marx as Philosopher of Freedom,* in "Critical Review", 2 (1988), pp. 10-58.

J. WOLF, *Why read Marx today?,* Oxford University Press, Oxford 2003.

J. ZELENY, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital",* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1969.

Scritti su Marx e Gentile

M. BISCIONE, *Il tema del materialismo storico nella corrispondenza Croce-Gentile (1896-1899),* in "Trimestre", n. XV (1982), pp. 137-174.

A. BRUNO, *Marxismo e idealismo italiano,* La Nuova Italia, Firenze 1979.

E. CENTINEO, *Attualismo e marxismo,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", I, 1964, pp. 139-147.

M. M. COTTIER, *La philosophie de la praxis. Le commentaire de G. Gentile aux "Thèses sur Feuerbach* ", in "Revue Thomiste", 1955, pp. 582-614.

L. DAL PANE, *La polemica su Marx e le origini del neoidealismo italiano. Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile,* in "Rassegna economica", n. XXXII (1968), I, pp. 7-28.

N. DE DOMENICO, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien,* in P. Furth (a cura di), *Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik. Perspektiven der Hegelschen Logik,* Pahl-Rugenstein, Köln 1980, pp. 126-142.

B. DE GIOVANNI, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori,* in "Il Centauro", n. 9 (1983), pp. 3-25.

M. DUICHIN, *Giovanni Gentile e il problema delle fonti filosofiche di Marx,* in "Il Contributo", n. 3 (1980), pp. 41-55.

R. FINELLI, *Gramsci tra Croce e Gentile*, in "Critica Marxista", n. XXVII (1989), pp. 72-92.

R. FIORITO, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, in "Critica Marxista", n. 6 (1967), pp. 141-151.

E. GARIN, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 3-13.

C. GENNA, *Gentile e la filosofia di Marx,* in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo,* Angeli, Milano 2003, pp. 355-366.

A.J. GREGOR, *G. Gentile and the Philosophy of the Young Marx,* in "Journal of the History of Ideas", 1963, pp. 213-230.

J.R. HERRERA, *Gentile, lector de Marx. De la filosofia de la praxis a la reforma de la dialéctica hegeliana*, in *Perfiles del marxismo,* I, *La filosofia de la praxis: de Labriola a Gramsci,* Alfadil, Caracas 1986, pp. 99-126.

D. LOSURDO, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi,* in B. Muscatello (a cura di), *Gramsci e il marxismo contemporaneo,* Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 91-114.

G. MARRAMAO, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica sociale" al dibattito sul leninismo,* De Donato, Bari 1971, soprattutto pp. 182-195.

V. MARTINO, *Approcci marxisti del giovane Gentile,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", n. LVI (1977), pp. 182-205.

A. NEGRI, *Attualismo e marxismo,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1958, pp. 64-117.

T. NEMETH, *Gentile and the "Marxismusstreit" in Italian Philosophy,* in "Tijdschrift voor Filosofie", n. XLI (1979), pp. 279-300.

V. PIRRO, *La prassi come educazione nella gentiliana interpretazione di Marx,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", II, 1974, pp. 252-270.

C. PREVE, *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia,* Vangelista, Milano, 1993.

R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo,* De Donato, Bari 1978.

A.R. ROMAGNUOLO, *Note sul lessico marxistico tra Labriola e Gentile,* in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 395-402.

G. SEMERARI, *Gentile e il marxismo,* in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1977, pp. 771-784.

G. SASSO, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx,* in "La Cultura", anno XXXV, n. 1 (1977), pp. 33-82.

P. SERRA, *Una critica al materialismo storico. Gentile su Marx,* in "Il Cannocchiale", n. 2 (1993), pp. 69-81.

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi,* Vita e Pensiero, Milano 1962.

A. SIGNORINI, *Il giovane Gentile e Marx,* Giuffrè, Milano 1966.

U. SPIRITO, *Gentile e Marx,* in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1947, pp. 145-166 [poi in Id., *La filosofia del comunismo,* Sansoni, Firenze 1948; e, ancora, in Id., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 37-74].

U. SPIRITO, *Gentile e il socialismo,* in Id., *Dall'attualismo al problematicismo,* Sansoni, Firenze 1976.

J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique,* in *Labriola d'un siècle à l'autre*, *Actes du Colloque International C.N.R.S.,* 28-30 maggio 1985, a cura di G. Labica e J. Texier, Klincksieck, Paris 1988, pp. 165-178.

A. TOSEL, *Marx en italiques. Aux origins de la phìlosophie italienne contemporaine,* Trans-Europ-. Repress, Mauvezin 1991.

A. TOSEL, *Le Marx actualiste de Gentile et son destín,* in "Archives de Philosophie", n. LVI (1993), pp. 561-572.

D. VENTURELLI, *Labriola, Croce e Gentile interpreti di Marx,* in "Giornale di Metafisica", n. I (1979), pp. 349-378 e 585-602.

C. VIGNA, *Le origini del marxismo teorico in Italia,* Città Nuova, Roma 1977.

C. VIGNA, *Gentile interprete di Marx,* in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile,* cit., pp. 885-899.

V VITIELLO, *La prassi tra struttura e storia. Croce e Gentile interpreti e critici di Marx,* in "Hermenéutica", n. IX (1989), pp. 77-93.

I. VOLPICELLI, *Giovanni Gentile tra problematica storiografica e materialismo storico,* in "Il Cannocchiale", nn. I-II (1978), pp. 39-70.

ÍNDICE

Idealismo e prassi 5

INDICE 6

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI: 10

1. CONTESTUALIZZAZIONE E STATO DELLA QUESTIONE 12

2. RINGIOVANIRE IL MONDO: FICHTE E L'ONTOLOGIA DELLA PRASSI 32

2.1 Figure della coscienza infelice borghese 32

2.2 II sistema della libertà: deduzione dell'essere dal fare 53

2.3 L'epoca della compiuta peccaminosità: anarchia commerciale e lo alienato 75

2.4 La dottrina della scienza come ontologia della Rivoluzione francese 84

3. ALIENAZIONE, SCIENZA E STORIA IN FICHTE, HEGEL E MARX 101

3.1 Alienazione, autonomizzazione e feticismo 101

3.2 La scienza in senso tedesco: spettri di Hegel e di Fichte 132

3.3 L'assolutizzazione idealistica del processo storico 161

3.3 L'assolutizzazione idealistica del processo storico 163

4. INTERPRETARLO NON BASTA: TESI SU FEUERBACH E WISSENSCHAFTSLEHRE 195

4.1 L'oggetto come Gegenstand e come Objekt 195

4.2 La prassi come fondamento della soggetto-oggettività 230

4.3 Primato dell'oggetto e assolutismo della realtà 255

5. L'ATTUALISMO DI GENTILE COME FILOSOFIA DELL'AZIONE 284
5.1 Il confronto di Gentile con Marx 284
5.2 L'attualismo come riforma prassistica della dialettica hegeliana 301
5.3 Dall'umanesimo attualistico alla filosofia della praxis di Gramsci 331
6. CONCLUSIONE. DEFATALIZZAZIONE DEL MONDO E RIATTIVAZIONE DELLA PRASSI 347
NOTE AL CAPITOLO 1. CONTESTUALIZZAZIONE E STATO DELLA QUESTIONE 355
NOTE AL CAPITOLO 2. RINGIOVANIRE IL MONDO: FICHTE E L'ONTOLOGIA DELLA PRASSI 361
NOTE AL CAPITOLO 3. ALIENAZIONE, SCIENZA E STORIA IN FICHTE, HEGEL E MARX 386
NOTE AL CAPITOLO 4. INTERPRETARLO NON BASTA: TESI SU FEUERBACH E WISSENSCHAFTSLEHRE 417
NOTE AL CAPITOLO 5. L'ATTUALISMO DI GENTILE COME FILOSOFIA DELL'AZIONE 428
NOTE AL CAPITOLO 6. CONCLUSIONE. DEFATALIZZAZIONE DEL MONDO E RIATTIVAZIONE DELLA PRASSI 446
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE 449
Scritti su Fichte 449
Scritti su Marx 462
Scritti su Marx e Gentile 474